أفكار

afkar

#2
يناير 2016

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين **الثمن 20** درهم

الحداثة والأخلاق



مدير النشر : إلياس العماري

a f k a r

أفكار

فهـــرس

أفكارٌ

7	**افتتاحية**	منتصر حمادة
10	**إشراقات**	
	في الجماليةِ القرآنيةِ... أو تلكَ الدهشةُ التي لا تنقال	محمد التهامي الحراق
	هل هو غرق في وَحْل العولمة؟	محمد غاني
20	**مقالات**	
	ما الذي يمكن أن يتركه الإنسان العربي المسلم الحالي للأجيال القادمة؟	معاذ بني عامر
22	**ثقافة الاعتراف**	
	جدل السوسيولوجيا والسياسة محمد جسوس نموذجاً	مصطفى محسن
	فاطمة المرنيسي: سيرة قلم انتقد الشرق والغرب	مراد لمختر
	طرابيشي والجابري: مشروعان مضادان لفكر الكهف	رأفت السويركي
34	**الملـــف**	
	عزل الأخلاق عن الدين: للأخلاق سؤال السلام وللدين سؤال الخلاص	محسن المحمدي
	الحداثة: من العقلنة إلى التّشيّؤ	عادل الطاهري
	سؤال الأخلاق بين الحداثة واليوتوبيا	عبد الكريم القمش
	في أسس الحداثة الدينية: سبينوزا أنموذجاً	يوسف الكلاخي
	الحداثة ومأزق الذات العربية: ملاحظات أوليةً	جمال الديابي
	أخلاق الحداثة.. شبهات حول الحداثة	تشارلز لارمور
	القيم الروحية وتحديات ما بعد الحداثة	خالد ميار الإدريسي
68	**دراسـات**	
	الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين بأعين المؤرخ وجيه كوثراني	حسام هاب
76	**ترجمـات**	
	الحداثة الإلهية: نظرة حول مسلمات أوروبا الحرات والمحجبات	نادين يبيل
84	**قـراءات**	
	عبد الإله بلقزيز قارئاً الدولة والسلطة والشرعية	إكرام عدنني
	التحديث والهوية والمستقبل: ماذا يريد العرب؟	عبد الكريم العفاني
98	**إصـدارات**	
	قضايا في الفلسفة اليونانية والإسلامية؛ إعادة طبع نظرات في السفور والحجاب؛ استشراف المستقبل من منظور إسلامي؛ رؤى نسائية مغربية في قضايا المرأة والأديان	

مجلة أفكار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **إلياس العماري**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

a f k a r

إشراقات

افتتاحية.

الاعتــراف، الكتــاب، المعرفـــــة

منتصر حمادة

لن نضيف شيئاً جديداً مقارنة مع ما يتم التأكيد عليه في معرض إطلاق منبر فكري/ ثقافي جديد في الساحة، وبالتالي لن نُعيد نفس الكلام ولن نُردّد نفس الشعارات، وذلك لاعتبارات عدة، أهمها أن هذا الكلام وتلك الشعارات، تتعرّض بشكل أو بآخر، لامتحان الواقع معَ مرور الزمن، وفي جميع الحالات، وحده الزمن الذي سيفصل في طبيعة هذا المنبر/ المشروع أو غيره. هذه سُنّة الحياة.

ولكن ما نود التأكيد عليه في مُستهل هذه التجربة، ما يُشبه ثمة ثلاث مُحدّدات مفصلية نراهن عليها ونحن نطرق باب هذا «الابتلاء الثقافي»:

أ ــ نراهن أولاً على الانتصار لثقافة الاعتراف، على غرار السائد في العالم بأسره، ومع أن مجالنا التداولي يعُجُّ بأدبيات الاعتراف، وحافل أيضاً بتجارب تترجِم أخلاق الاعتراف، إلا أن واقع الحال يُفيد خِلاف ذلك، لدرجة قد يتوهم المتتبع أننا ننهل من مرجعية تعادي الاعتراف، وواضح أن الأمر ليس كذلك؛

ب ــ نراهن ثانياً على الانتصار لمقام الكتب، والمساهمة على قدر المستطاع في رد الاعتبار لصورة/ أهمية الكتب التي تتعرض لتقويض كبير بسبب تضافر عدة أسباب، منها الأمية (الأبجدية والوظيفية)؛ الثورة الرقمية؛ القدرة الشرائية، وغيرها من الأسباب، ولنا في بعض التجارب الغربية (الأوروبية نموذجاً)، عدة دروس في أحقية الدفاع عن خير جليس يُرافق الإنسان؛

ج ــ نراهن أخيراً، على الانتصار للمقاربات المعرفية، ضداً في المقاربات الفكرانية [الإيديولوجية] في معرض تناول قضية ما، ولا تهمنا مرجعية مُحرّري مواد المجلة، طالما انتصروا للهم المعرفي. وبَدَهي، والحالة هذه، أن استحضار مُقتضيات الهاجس المعرفي ستكون أرضية مُجمل القضايا والملفات التي سيتم التطرق إليها، بصرف النظر عن طبيعة وسياقات القضايا.

ولأن «كل [قول] يُؤخذ منه ويُردّ»، تأويلاً لما جاء في الأثر عن الإمام مالك، فطبيعي أن تكون مضامين المجلة، يُؤخذُ منها ويُردّ، والأمل أن تكون المضامين التي يُؤخذ منها أكثر بكثير من المضامين المردود عليها. أو قل، الأمل أن تكون هذه المضامين أقرب إلى مقام القول الذي ينفع الناس، وليس مقام الزبد.

«فأما الزَّبد فيذهب جُفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض». [الرعد. 17].

في الجماليةِ القرآنِيةِ... أو تلكَ الدهشةُ التي لا تنقال!

محمد التهامي الحراق // كاتب وباحث

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ
لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾

سورة الإسراء، الآية 88

«لَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلَقُ عَنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ،
وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَنْتَهِ الْجِنُّ إِذْ سَمِعَتْهُ أَنْ قَالُوا (إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا)»

جزء من حديث نبوي (أخرجه الدرامي)

يشعر التالي للقرآن الكريم، سواء بغاية التعبد أو الاكتشاف أو الدراسة، أنه إزاء نص استثنائي يختلف عن نصوص زمانه؛ أكانت أشعارا أم خُطبا أم تعزيمات، أم أخبارا ومرويات.. إلخ. هذا الشعور، الذي ما يفتأ يستولي على تالي القرآن الكريم، تتضافر في تشكيله الألفاظ والتراكيب والإيقاع والتوزيع الجُملي.. قبل المعاني والدلالات والقيم الغيبية الشعائرية والتاريخية التشريعية والأخلاقية القيمية التي تسبح في فلكها وحداته النصية الموسومة بـ«الآيات»، وهو وسم يحيل على دلالتي «العلامة» و«المعجزة» قبل أن يصير دالا على الوحدة النصية الدلالية الصغرى في النص القرآني.

إن الشعور باستثنائية النص القرآني هو التقاط ذوقي مستطِبن لبهائه أي لمنتهى جماليته، التقاط يتقدم في صورة «دهشة» هي أولى العلامات على جمالية النص الاستثنائية، على أن «الدهشة» هنا ليست سوى تلك الحيرة التي تختطف القارئ أو المتلقي حين يلفي نفسه إزاء بهاء غير متوقع؛ حيرة منبعها فجأة اكتشاف بهاء لا مفكر فيه، بهاء قادم من ضفة جمالية مجهولة، يشرق من مغرب اللغة، بهاء يستمد ألقه من إرباكه لقدرة التوصيف والتصنيف لدى المتلقي، إنه «قول كريم» في مبناه ومعناه، في مصدره ومقصده.

ربما لم نهتد بعد إلى اجتراح أدوات نقدية ومفاهيم قرائية ومناهج تحليلية كافية لإضاءة «كرم» هذا القول وخصوصيته الجمالية الروحية الاستثنائية؛ ذلك أن جل الأدوات والمفاهيم والمناهج التي توسل بها المتوسلون في قراءة اللغة الدينية القرآنية، كانت مستعارَة ومستقاة من جهاز قرائي تشكل في حضن نصوص غير دينية، قديمة وحديثة. ورغم المحاولات العديدة «للمواءمة» بين ذاك الجهاز القرائي واللغة الدينية القرآنية، محاولات لم تخل من إبداع، فقد ظلت هذه اللغة متأبية عن كشف كل أسرارها

المخصوصة التي منها ينبع كمياء الخشوع والسفر القلبي نحو عوالم المعنى الغيبي الإيماني، ذاك المعنى الذي لا يقوله الحرف ولا يحتويه الوصف.

من هنا تظل جمالية النص القرآني ضوءاً هارباً، يقتضي منا المداومة على الانغراس في اللغة القرآنية والتطوير الدائم لمفاتيح ومفاهيم وأدوات الاقتراب منها بشكل نصغي فيه إلى صمتها وصوتها؛ ونجتهد للنظر فيها بعينيها، والتأمل المتجدد في أبعادها ومناحيها، علنا نرصد بعضا من أسرار بهائها الاستثنائي المخصوص.

نعم، لقد تنوعت محاولات التقاط بعض «أسرار» هذا البهاء في علوم القرآن، كما هو الشأن مثلا في مبحث «الإعجاز القرآني»، والذي تعددت مباديه في البلاغة والإخبار بالمغيبات، وتحدي فصحاء و بلغاء «الإنس» و «الجن».. إلخ، ثم توسعت تلك المحاولات في أزمنة لاحقة لتشمل «الإعجاز العلمي» في الآيات الكونية القرآنية تعيينا؛ و«الإعجاز العددي» الذي تولت اكتشافه رؤية تحليلية رياضية متخصصة؛ ليأتي الحديث عن «إعجاز وجداني» يلغي كل المظاهر السالفة ويعتبرها إما «ظرفية» أو «تمحلية»، معتبرا «الإعجاز القرآني» وجدانيا تلتقط خلاله الروح «نغمة الألوهية» في الآياتِ حين تتواصل مع طبيعة الوحي باعتبارها صلة بالله كامنة في فطرة الإنسان كمون النار في الحجر. فيما تغادر مقاربات أخر منظور «الإعجاز» لتحاول النظر في اللغة الدينية القرآنية بمنظور لساني وسميائي وآخر أنتروبولوجي يحتفي بمفاهيم مثل «المتخيل» و«الميث» و«العجائبي»... إلخ؛ وذلك في محاولة لالتقاط خصوصية هذه اللغة خارج الوقوع في «دهشتها»، بل في محاولة لكشف مسار هذا «الإدهاش» نفسه وفضح إوالياته.

ومع هذا وذاك، نؤكد أن «الإعجاز» لا يتعلق في سياقنا بتحد لقدرة «الإنس» و«الجن» أن يأتوا بمثل هذا القرآن فحسب، ولا بـ«صرفهم» عن ذلك من قبل الرحمن، مثلما لا يتعلق الحديث عن دهشة اللغة القرآنية من خارجها؛ لأن ذلك يبدد أمل التقاط أسرارها. بل يتعلق الأمر باشتغال محايث مخصوص من أجل فهم أسرار اللغة الدينية الشعائرية وما تمتلك من كفاءة استثنائية لتكون برزخا بين ما ينقال وما لا ينقال؛ بين المرئي واللامرئي، بين النسبي والمطلق؛ بين المحدود واللا محدود، بين الممكن والمستحيل، بين البشري والإلهي، بين التاريخي والمتعالي.

هذه البرزخية هي التي ترفد، في نظرنا، لغة الوحي بجمالية استثنائية تؤهلها لتحقق تواشجا عضويا بين المستوى الغيبي الشعائري، والمستوى التاريخي التشريعي، والمستوى القيمي الأخلاقي؛ بحيث لا تتجاور هذه المستويات في اللغة القرآنية بل تتحاور، ولا تتحاذى بل تتصاهر، ولا تتضام بل تتفاعل، وذلك في تذاوب كميائي تلتقطه الروح عند دهشتها إزاء هذه اللغة. وهذا واحد من علامات جماليتها الاستثنائية التي تحتاج، كما سلف، إلى عمل استكشافي دائم، سواء من خلال الاستبطان الإيماني الروحي أو من خلال التحليل المعرفي العقلاني. على أن استنفاد تلك الجمالية وما تقدحه من دهشة أمر يتاخم الاستحالة؛ ذلك أنها دهشة لا تنقالُ، فهي في اتساع بلا ساحل، غير أن تقصي هذه الاستحالة تنسك علمي وإيماني ليس منه بد؛ أو قل هو التذاذ بمراودة ضوء هارب، بها تتوهج علاقة استثنائية بنص استثنائي يسبح بلغة بشرية في المطلق، ويضيء بالأفق الإلهي نسبية الإنسان وصيرورة التاريخ.

هل هو غرق في وَحْل العولمة؟

د محمد غاني // كاتب وباحث

وسط أمواج الهرج والمرج التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم يكاد الانسان المسلم أن ينسى التساؤل عن الأسباب التي أدت به إلى هاته النتائج الكارثية، وهو الذي بنى الحضارة الإسلامية في وقت من الأوقات فما الذي حصل يا ترى لهذا المسلم؟ وما الذي يمكن أن يركز عليه ويجعله من أولوياته حتى لا يتيه في الاقتراحات التي ترد عليه من كل حدب وصوب مثل سراب يوهمه بالخروج من المأزق؟ مأزق لباس جلباب الإسلام، جلباب ينعت بالإرهاب لا محالة، فيجد نفسه أنه لم يحدد بصر الإيمان ليجد المخرج من معين دينه بنظر ثاقب إلا في مزيد من وَحْل العولمة.

عروج في البصيرة

كلما عَرّج الانسان بقدراته الفكرية أو الروحية أو البدنية إلا واتضحت له أمور كانت غائبة عنه من قبل، نظراً لاتساع زاوية نظره للقضية المتفكر فيها من جهة وللقدرة المتبلورة نتيجة هذا العروج على المقارنة والاستنتاج، ومن ثم الخروج بقرارات سليمة، وهذا ما عبر عنه القرآن الكريم بالحكمة «ومن أوتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيرا» (1) ولذلك قصّ علينا الوحي الالهي بشقيه القرآني والنبوي قصة الإسراء والمعراج حتى يكون لنا في الرسول الأكرم أسوة حسنة في تحصيل هذا المعراج في كل أبعادنا الإنسانية الروحية والبدنية والفكرية عبر الأبحاث العلمية والدراسات المتأنية لا لشيء غير اتساع وجهات نظرنا لنحدد بصر إيماننا أولاً ولنتحكم خير تحكم في خيرات الأرض ونصرفها خير تصريف ونخلف الحق خير خلافة، تلك الخلافة الوسط التي لا تفريط فيها كما هو حال الأمة الاسلامية اليوم ولا إفراط، كما هو حال الأمم المتقدمة حالياً في طغيانها على الأمم الضعيفة.

شبّه الحق سبحانه نوره المتألق في هذا الوجود البهيج بمصباح في زجاجة (2)، ولا شك أن العقل له زجاجته أيضاً، وذلك لأنه نور منبثق من نور الحق، فما هي يا ترى زجاجته التي تزيد هذا المصباح العقلي ألقاً فيهتدي الى التفكير السليم ويتحلى بالحكمة المتوخاة؟

توهج زجاجة العقل

يرى رائد علم نفس النجاح براين تريسي في كتابه «ارسم مستقبلك بنفسك»، أن سلامة الحكم على الأمور تعد «عاملاً أساسياً من عوامل الحظ، وتسمى كذلك زجاجة العقل أو التفكير السديد، إنك تنمي هذا التفكير السديد عن طريق المقارنة الدائمة لنتائج أفعالك بما توقعت أن تنجز، فمن

شأن هذا التأمل المنتظم لأدائك أن يعطيك رؤى ودروسا تعينك لأن تصير أكثر نجاحا وفعالية في المستقبل». (3)

من خلال تقعيد تريسي لهاته القاعدة التي وصل اليها بنور العقل المحفوظ بزجاجته، واعياً بالأمر حتى خرج علينا بكتابه العظيم عن النجاح Create your own future، والذي يُعد من أكثر الكتب مبيعاً على الصعيد العالمي، وقد وجدنا نحن أهل الاسلام هذه المعلومة مجانية منذ بدأ الوحي لنبتدئ منها أعمالنا المأمورين بها بقول الإله «إقرأ» وبالإشارة إلى دور تحديد بصر العقل عبر حفظه بزجاجة التفكير السديد من خلال توسيع نظرته بالتوسل لذلك بمعراج روحي وفكري وبدني، أو ما نسميه بتحديد مجهر البصيرة (4).

لو فعلنا ذلك لابتدأنا من حقائق لم يتوصل لها العلم إلا حديثاً، ولكن الأمر لا زال سارياً والباب لا زال بعد مفتوحاً، فلم لا نلتجئ الى هذا الكتاب المكنون لنغترف من خزائنه؟ متدبرين متفكرين مستعينين في ذلك بنور العقل وزجاجته، كما بنور الكتاب الكوني دون أن ننسى تجارب السابقين تاريخيا؟ إن الملاحظة العلمية ينبغي أن تكون دوما موصولة بالماضي مستشرفة للمستقبل، يُضيف تريسي في هذا المضمار أن التفكير السديد هو القدرة على التعرف على الأنماط والنماذج في المواقف الجديدة المماثلة لتجارب الماضي، فبعد أن تكتسب المزيد من المعارف والخبرات فإنك تخزن في ذاكرتك المزيد من الأنماط على مستوى اللاوعي، وسرعان ما تصبح قادراً على اتخاذ قرارات أفضل وأسرع في هذا المجال، حتى مع عدم توفر معلومات كاملة، سوف تصبح قادراً، على ملأ الفراغات بشكل أسرع» (5). إذا تحقق الإنسان مما سبق آن له أن يبحث عن ذاته ليعي بمكانه في المتاهة ليستطيع الخروج.

وسط سراب التقانة

لا غرو أن الإنسان يُحب أن يعرف كل شيء مما يدور حوله في هذه الحياة، فيسأل عن هذه وتلك، إلا سؤالاً واحداً لا يخطر بباله إلا نادراً، هو»من أنا؟». «من أنت؟ ولعل أهم الأسباب في إبعاد ذلك وإهماله يرجع في الغالب إلى معطى وهمي، إذ نظن أننا نعرف أنفسنا فلا حاجة إلى السؤال، تغرنا إجابات الانتماء إلى الأنساب والألقاب، وتنحرف بنا عن طلب معرفة النفس الكامنة بين أضلعنا، التي هي حقيقة «من أنا؟» و»من أنت؟» ويتم إجهاض السؤال في عالم الخواطر؛ وبذلك يبقى الإنسان أجهل الخلق بنفسه، فليس دون الأرواح إلا الأشباح!

أنا وأنتَ، تلك قصة الإنسان منذ بدء الخلق إلى يوم الناس هذا، إلى آخر مشهد من فصول الحياة في رحلة هذه الأرض، وهي قصة مثيرة وشيقة حقا. (6)

في زخم [فتنة] الحياة المعاصرة وتحت وطأتها نسي الإنسان نفسه لأنه نسي الله تعالى «ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم». [الحشر، 19].

لقد حار الإنسان المعاصر في وصف حاله وتفنن أحياناً في رسم لوحة ضلاله بين متاهات إغراءات العروض الإستهلاكية بشتى أنواعها وتمظهراتها بما فيها المتاهات الإلكترونية والتي تتجاذبه من كل

حدب وصوب والمؤثثة ـ بدهاء كبير- لنسيجه الحضاري حيث شهدت العلاقة بين الإنسان والآلة تطوراً مذهلاً فلم يسلم من مظاهر هذه العلائقية حتى الأطفال الصغار في طفولتهم المبكرة حتى قبل سن التمدرس، فإذا ما كنا نتصور الإنسان كمجرد آلة منفذة تنحصر وظيفتها في معالجة المعلومة، فإننا نحاول اليوم إعادة حقن مشاعره ومخيلته بعناصر جد حساسة لها علاقة بالذاكرة وبالتاريخ وبالمجتمع.

يُبين هذا التطور العلمي كيف أن المخترعين قد نسوا التساؤل حول منطق التواصل القائم. منطق تحكمه ديانة تقنية حيث يقترن النموذج والمثال بفعل الاستغناء عن الكائن البشري، وأبرز مؤشر على ذلك الإدارة الإلكترونية.

ألم تلفظ الأبناك فضاءها الداخلي إلى الأزقة والشوارع كمكان للمخاطر والمغامرات، حيث أصبحت الآلة وحدها قادرة على جعل المسؤولين يقنعون الزبون بشرعية إجراء عملية شخصية وخاصة في الفضاء العام. كما أنها نقلتنا من إطار محمي إلى فضاء خارجي تتهدده جميع أنواع المخاطر والحماقات. وهو الشيء الذي جعل الزبون مجبراً على تحمل كل أصناف العُنفين المادي والرمزي. هكذا كانت الآلة رحيمة اتجاه المستخدم وهي ترفع عنه المسؤولية، إنها إحدى الصور الكاشفة عن ظاهرة الاستعمال الوحشي للتقنية. لقد تحسنت الشروط، دون أن تكون وراء ذلك غاية إنسانية ما.

فالاعتقاد في أطروحة الإنسان/ الآلة كانت له انعكاسات سلبية على الإنسان مبتكر هذه الآلة حيث أضحت تعامله كشيء من الأشياء وفي أحسن الأحوال كمجرد رقم من الأرقام . (7)

لِكُل إنسان طبيعي طموحات وآمالا وغايات، وقدرات ومهارات، وغالباً ما يحول بينه وبين تحقيقها - ما لم تكن هناك عوائق خارج إرادته - الهمة الضعيفة، والغفلة، وامتهان الذات. وكلها أعراض أفرزتها فيروسات الحضارة المعاصرة.

وإذا نظرنا إلى ما يطمح إليه كثير من الناس في هذه الأيام، من جمع الأموال، وتوسيع التجارات، وشراء أحدث السلع والأثاث: إنها طموحات مشروعة ولكن ينبغي ألا نقف عند إرضاء رغباتنا ونزواتنا المادية فقط.

هناك العديد من المواهب والمهارات، والملكات والخبرات التي نقوم بدفنها - بأيدينا- تحت ذلك الركام من التفاهات التي نشغل بها أنفسنا كثيراً من لحظات عمرنا عوض البحث عن الغاية الأسمى من هذا الوجود البحث عن المعنى «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» فسرها ابن عباس سيد حكماء الصحابة الكرام بقوله إلا ليعبدون أي ليعرفون فجعل المعرفة بالله الغاية الأسمى من الوجود.

تناغم مكونات الجسد

في سياق مواز تشتغل مكونات الجسم الإنساني في تناغم قل نظيره رغم اختلاف أنواعها حيث يتكون هذا الجسد من بلايين الخلايا تكون البنية العضية للإنسان رأس، عنق، جذع، ذراعين، قدمين. يتكون أيضاً من زاوية نظر أخرى حسب موقع المعرفة من ذرات العناصر الكيميائية. والعناصر الأكثر شيوعـًا بالجسم هي: الكربون والهيدروجين والنيتروجين والأكسجين. ويحتوي الجسم أيضـًا على

كميات أقل من عناصر أخرى كثيرة، تشمل: الكالسيوم، الحديد، الفوسفور، البوتاسيوم والصـوديوم. وتتحد العناصر الكيميائية مكونة تركيبات مجهرية تُسمَّى الجزيئات. وأكثر الجزيئات شيوعاً في جسم الإنسان هو جزء الماء. ويتكون جزيء الماء من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأكسجين [H_2O].(8)

من ثم يحق لنا التساؤل هل مكونات هذا الجسم الانساني نسيت يوما دورها في الجسد وانشغلت عنه باتباع انشغالات أخرى أنستها أنفسها؟ هل يا ترى تعمل هاته المكونات فقط لإرضاء ذاتها أم أنها تشتغل لهدف أسمى هو الاشتغال في خدمة الانسان من أجل أن يعيش في صحة سليمة؟ نفس السؤال يمكن أن يطرحه أي مفكر: هل تشتغل كل مكونات جسد البشرية، في نظرة شمولية من موقع أسمى في رقي فكري وروحي ومادي، من أجل خدمة هذا الجسد ليحيى كل مكوناته في تسامح وتعايش فيما بينهم حتى لا يشتكي منه عضو بالسهر والحمى.

المقصود من الخلق أن يصل الى درجة الاستخلاف في الأرض في أرقى تجلياته دون سفك للدماء جعل الملائكة تتعجب من خلق الله للإنسان فأجاب الحق بالنفي مما يشير إلى أن خلايا جسد البشرية (ونقصد بالخلية هنا الانسان لأنه مثل خلية صغيرة ضمن جسد البشرية جمعاء) ستتطور شيئا فشيئا عبر الملاحظة والبحث والتدقيق، «حتى يتبين لهم أنه الحق»، آنذاك يمكن أن يعي الانسان بأن دوره في هذا الوجود ليس في جمع الموارد الطاقية التي هي سبب الحروب والويلات وإنما هو وإياها مجرد أداة من أجل تسخير الطبيعة للإنسان ليحيى كجسد واحد على هاته الأرض، جسد عابد لله مسلم له في الباطن، عابد بجسده سواء في بعد العبادة الدنيوي أو الأخروي سواء كان شريعة أو واجباً دنيوياً، مُسَلّم باطنيا بأن الله حق وأنه مُسير الوجود، سواء وافق إرادة العبد أم لا، وهو معنى الإسلام.

التسليم لسحابة التجلي

إن معنى دين الاسلام في نظرنا ليس أداء الشعائر وإن كانت مدخلاً لا بد منه ووسيلة لا غنى عنها في الترقي في الشعور الذوقي والفكري والروحي لبرد التسليم للإرادة الالهية سواء وافقت أمر العبد أم لا، ولذلك كان أمر المؤمن كله خير إن أصابه خير شكر وإن أصابه شر صبر. يرى العارفون بهذا الأمر أنه لن يعرف الله إلا من استوت عنده الأضداد قال أحد العارفين «إذا صرت مع ربك استوى عندك الذهب والفضة والغنى والفقر والصحة والمرض فلا يكدرك شيء لأنك علوت على كل شيء، وإياك أن يحجبك الفرح بالنعمة عن الله حتى تتعرض لزوالها، وإياك أن يحجبك الحزن على شيء عن الله، فتتعرض لنسيان الله لك». (9) لنتأمل تناغم الحديث النبوي الشريف مع ذوق العارفين. المسألة بأشبه بالغوص في لذة الشعور الذوقي والفكري والإيماني بمعاني الحديث النبوي الشريف، بل بكل الشرائع.

العمل التزكوي، وبغض النظر عن تسميته (10) هو «العلم الذي يهتم بالتقعيد لمبادئ الترقي الذوقي في الإسلام».

يرتقي المسلم في معارج الإسلام بسلوكه ومعاملاته وشرائعه التعبدية ويرتشف من معين حوض

النبي الأكرم في الدنيا قبل الآخرة فتتدفق ينابيع الحكمة من فيه بغض النظر عن مستواه العلمي وإنما بالنظر إلى مستواه الروحي ودرجة تحديد بصيرته في رؤيته للأمور.

إن الانسان مع العروج المادي، ترتقي نظرته للأمور الظاهرة كما حصل له حين استطاع العروج بالأقمار الصناعية ففهم كروية الأرض، وبعروجه الفكري استطاع حلّ الكثير من المعضلات الفكرية التي واجهت الإنسانية كما حصل للغرب حينما أنصتوا لصوت العلم فخرجوا من ظلمات تحريف دياناتهم، وبالعروج الروحي تكتمل نظرة الانسان لدنياه كما آخرته حيث يعلم يقينا أن دنياه فانية وإن لزمه العمل لها حتى يتخذها مطية لأخراه وبذلك تكتمل نظرته للأشياء كمتسلق لجبل يمكن أن نسميه جبل المعرفة، جبل ذي أربع واجهات: صخرية ورملية وثلجية وربيعية، كل مقيم بواجهة ما لا يعلم حال الآخر ولنفترض أنه دار حوار فيما بينهم فإن الأول سيصف قحولة مكانه والثاني سيصف حرارة موضعه أما الثالث فسيهجو البرد القارس الذي يؤلمه في حين سيثني الرابع على الطقس الجميل الذي يتمتع به. هذا بالضبط ما حصل ويحصل للبشرية في كل وقت وحين إن ماضيا أو حاضراً أو مآلاً وإنما بقدر درجة وعيه باختلاف وجهات النظر بالضرورة بقدر ارتفاع درجة علمه بالآخر الحضاري ومن ثم درجة تسامحه، حيث إن من علا بوعيه وعرج سيكون بمثابة من كان يحوم بطائرة هيليكوبتر فوق الجبل نفسه هو فقط من ستتضح له الرؤية وسيعرف أن كلا منهم كان على حق عندما وصف واجهته ولكن من لم يتبين الأمر بالصعود إلى فوق الجبل ليرى الواجهات الأربع سيكون بمثابة من يتعصب لرأيه في وقتنا الحاضر دون روية في الفكر ودون جمع معطيات كافية عن الآخر تبين لم اتخذ موقفه ذلك أو تبنى نظريته تلك.

يقعد واسيني الأعرج حكمة بالغة في هذا المعنى قائلاً: «لا أدري لماذا علينا أن نفقد البعض لنعاود النظر لهم بشكل أكثر وضوحاً وربما أكثر حباً وتسامحاً»، أما المفكر زياد البصراوي فيصيغ نفس المبدأ في إبداع جميل: الحقيقة موجودة عند الجميع: «إن الذي هو غير موجود هو الاتفاق على اختلاف الحقائق»، ويتساءل دوغلاس آدمز مستغرباً: ألا يكفي النظر لروعة الحديقة وجمالها. لماذا علينا الاعتقاد بأن هنالك جنيات خلفها أيضاً؟

الزهر ألوان والماء واحد وفي اختلاف الزهور والورود جمالية كبيرة لا تتأتى إلا لمن يعشق الجمال فكذلك اختلاف ألواننا وألسنتنا ينبغي أن يكون سبب جمالية ورونق لا سبب تطاحن وتراشق لشتى ألوان القذف والسب والشتم.

ليتم العروج الإنساني في مدارج المعرفة بكل أبعادها، نعتقد أن الانسان نبتة إنسانية مصداقاً لقوله عز من قائل: «والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا». هاته النبتة الإنسانية مدعوة من أجل أن تخضر كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه ليفتخر بها زراعها من أنبياء ووارثيهم من العارفين وهي محتاجة لتحقيق ذلك الى ثلاث أنواع من السقيا:

1 سقيا الماء الطبيعي H2O ليتغذى الجسد المادي.

2 سقيا الماء الفكري امتثالاً لقول الإله «إقرأ» لينمو الجسد الفكري.

3 سقيا ماء التوحيد ذلك الماء المطهر «لا إله الا الله» ليقتات الجسد الروحي.

فإن تم للإنسان ذلك بورود الواحات المخصصة لذلك، من قبيل واحات الماء الطبيعي من مياه السدود والأنهار، واحات الفكر من مكتبات وجامعات، ثم من واحات التوحيد التي وصفها الرسول الأكرم برياض الجنة ومنه اجتهدنا بوصفها واحات التوحيد من مجالس ذكر الله تعالى ومساجد ودير رهبان وبيع وصلوات ربيين.

إنها واحات للتوحيد الضروري ليستقيم الضروري من أود حياة عقيدة التوحيد ليعيش الإنسان تحت سقف أي ديانة توحد الإله الحق ويسلم برسالة جميع الرسل دون عنصرية فكر أو جنس أو جاه أو دين، ولذلك لم يرد الحق أبداً أن تهدم مثل هاته «الواحات الروحية» التي وعد الحق زائريها بانتظام لارتواء عطشهم الروحي بفلاحة زرعهم وانفتاح نبتتهم فبعد أن يدعى كل مؤمن اليها بحي على الفلاح يقول له الحق في نهاية طريقه قد أفلح المؤمنون. ولذلك قال الحق «ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله»، وفي هذا دليل كاف على ان اسم الله خير مياه التوحيد جميعا.

روض قلبي قد تزهر	وفؤادي قد تنور
مذ سقي الماء المطهر	ماء التوحيد يا ماحلاه
غصنه الباهي المعطر	لا إله الا الله.

الهوامــش :

1 ـ البقرة 269.

2 ـ تأمل قوله تعالى في القرآن الكريم: «االله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولولم تمسسه نار نور على نور يهدي االله لنوره من يشاء ويضرب االله الأمثال للناس واالله بكل شيء عليم». [سورة النور، الآية 35].

3 ـ أنظر براين تريسي، ارسم مستقبلك بنفسك، ص 298.

4 ـ أنظر: محمد غاني، الحكمة، تحديد مجهر البصيرة، على الموقع الإلكتروني «الإسلام في المغرب» وهذا رابطه www.islammaghribi.com وموقع «قريش» وهذا رابطه www.qoraish.com

5 ـ أنظرٍ براين تريسي، ارسم مستقبلك بنفسك، ص 299.

6 ـ نقلاً عن موقع «حراء» الإلكتروني، وهذا رابطه: www.hiramagazine.com

7 ـ Médias informatisés et énonciation éditoriale Par: Yves Jeanneret et EmmanuelSouchier

8 ـ جسم الإنسان، موقع «المعرفة»، وهذا رابطه www.marefa.org

9 ـ أنظر موقع «رياض الصالحين»، وهذا رابطه www.ryadussalihin.org/ar

10 ـ نقصد مفردة/ تسمية «التصوف» والتى جاءت آنفاً بعد حياة الرسول كما جاءت تسميات مختلف العلوم التي خلقت من رحم الإسلام كعلم أصول الفقه الذي قعد له فيما بعد الشافعي في الرسالة وعلم النحو الذي جمع مبادئه سيبويه في «الكتاب» وكذلك الأمر بالنسبة للتصوف الذي عاشه الصحابة الكرام حالا وذوقا وقعد له فيما بعد القشيري في الرسالة.

a f k a r

مقـــــالات

ما الذي يمكن أن يتركه الإنسان العربي المسلم الحالي للأجيال القادمة؟

معاذ بني عامر // كاتب وباحث

ما الذي يمكن أن يتركه الإنسان العربي المسلم الحالي للأجيال القادمة؟
ما هو الإرث الذي يمكن أن يتقاسمه الأحفاد، ويفاخروا به الدنيا؟

ما الذي يمكن أن يتركه العربي الذي لا يفتأ يعتزُّ بوطنه، وهو يعرف أن الويل والثبور لا يأتيه إلا من أبناء وطنه؟ وما الذي يمكن أن يتركه الأيديولوجي الذي لا يتوانى عن مهاجمة الأيديولوجيات [الفكرانيات] الأخرى وتقدير مسلكياتها المعادية، وكل ما صنعته له أيديولوجيته هو تابوت صغير بحجم جسده؟ وما الذي يمكن أن يتركه الطائفي العربي وهو يُبَسْمِل على رأس كل صلاة باسم طائفته ويستعيذ من شيطان الطوائف الأخرى؟

ما الذي يمكن أن يتركه الإنسان العربي المسلم، الذي لا يفتأ يبكي على مكتبات العالَم الإسلامي التي أحرقها المغول، في حين أنه قد يموت ولا يقرأ كتاباً؟

ما الذي يمكن أن يتركه إنسان يعتقد أنه يعيش في (طوبى) رحمانية وغيره يعيش في (ويل) شيطانية؟

ما الذي يمكن أن يتركه السُنّي للسُنّي غير إدخال علي ومعاوية جنّة عرضها السموات والأرض، ولعن ـ فوق هذا-الشيعة الذي شوّهوا الدين واجترأوا على رموز الصحابة؟ وما الذي يمكن أن يتركه الشيعي للشيعي غير إدخال معاوية بن أبي سفيان نار جهنم، ولعن – فوق هذا-السُنّي الذي انتصر لنسل الأمويين، وخان الدم المبارك؟

وما الذي يمكن أن يتركه المسلم لأخيه الإنسان، على المستوى الأخلاقي غير الحديث المنسوب إلى نبي الإسلام: «بُعثتُ لأتمّم مكارم الأخلاق»، وعلى المستوى العلمي غير الدعوة الإلهية المتجلّية في خواتم بعض آي القرآن، وعلى المستوى الجمالي غير حديث: «إن الله جميل يُحبّ الجمال»؟

وما الذي يمكن أن يقدمه إنسان عربي مسلم لا زال يعتقد أن حاضره دمّ فاسد، إذا ما قُورِنَ بزمن السلف الصالح؛ زمن الماء القراح والأنهار الصافية؟

ما الذي يمكن أن يقدمه إنسان مفتوح على خيارات الحقد والكراهية والنبذ والقتل والقطيعة؟

هل يدخل في (طوبى) الانعزال ويعتكف في محراب وحدته، منزوياً داخل ذاته مبتعداً عن الآخرين؟

هل ينتحر الإنسان العربي المسلم، وينقطع عن الزمن الحاضري، لكيلا يكون ثمة مستقبل للأجيال قادمة؟ هل ندخل في مناحة جماعية بكاءً على جيل داخل في سوءٍ كامن وشرٍّ مستطير من الآن؟

هل نتقدّم خطوة ناحية الأمام، ونحاسب أنفسنا بقسوةٍ على ما صِرنا إليه، أم ندفن رؤوسنا في الرمال وندع الخلق للخالق؟

هل يتوقّف الوطني عن التغزّل بوطنياته، فاسحاً المجال لكوكبٍ واسع أن يعبر جمجمته، وهل يتوقّف الأيديولوجي عن شتم الأيديولوجيات الأخرى، تاركاً مساحة شاسعة لإبداعات العقل البشري على اختلاف منابعه وأصوله؟ وهل يتوقف السُنّي عن شتم الشيعي باحثاً داخل نصّه عن تأويل حِبِّي مُغاير، وهل يتوقف الشيعي عن شتم السُنّي باحثاً هو الآخر عن تأويل مُغاير لنصّه المتين؟

هل نستعيد ذكرى حرق مكتبات العالم الإسلامي بتعميم ثقافة القراءة، ابتداءً من رؤساء الجمهوريات وصولاً إلى عُمَّال الكيبلات الكهربائية، أم نكتفي بشتم الغزاة إلكترونياً؟

هل نتوقف عن شتم الآخرين ونبدأ بمحاسبة الذات؟

هل نسامح قبل أن نصافح، أم نقتل بعضنا بعضاً بالمظاهر والشكليات دونما تغيّر في الأرواح؟

هل نتخيّل أنفسنا في جهنم قبل أن نشوي الآخرين بنارها؟

هل ندخل في علاقة حِبِّية مع الكون والإنسان، أم نبقي على (خُلاصاتنا) الدينية و (خلاصهم) الدنيوي؟

هل ننتقل من المصادمة إلى المصالحة، أم نبقي على ثقافة قطع الرؤوس؟

هل نسأل سؤال الجدوى من وجودنا عبر تفجير لحقول معرفية شتّى، أم نكتفي بإجابات جاهزة؟

هل ننصت للموسيقى، أم لصوت الرصاص؟

هل نتحيّز لأبنائنا على حساب بناتنا، أم ندخل في حالةِ رضى مع الإنسان؟

هل نتأمل غروب الشمس أم الدماء المسفوحة؟

وهل نُعلِّم أولادنا كيفية إمساك كتاب، أم كيفية تركيب بندقية؟

أحوج ما نكون الآن -انقاذاً لنا وللأجيال القادمة-إلى فتح صمّامات الأمان التي حبست الماء لقرون طويلة إلى درجة الأسن والعفن، مما جعل جيلنا يندمج في معمعة هائلة من الكراهيات والإكراهات، إلى درجة التحقّق الكامل في الاستلاب الوجودي الكبير. صمّامات الأمان التي من شأنها أن تفيض الماء وتجعلنا نغرق في بحر لجّي من الأسئلة والتساؤلات حول مصيرنا ومصير الأجيال القادمة، والتهيئة بالتالي لتربة جديدة قادرة على استيعاب بذور جديدة، بعد أن تعبت التربة القديمة وأصبحت غير صالحة للتلقيح والإنتاج.

ثقافة الاعتراف : جدل السوسيولوجيا والسياسة محمد جسوس نموذجاً

مصطفى محسن // عالم اجتماع وخبير تربوي

صدر عن منشورات الزمن المغربية، ضمن سلسلة شرفات العدد 61، عمل احتفالي بعالم الاجتماع المغربي محمد جسوس، تحت عنوان «جدل السوسيولوجيا والسياسة وحوار النظرية والممارسة: في فكر ومسار محمد جسوس، محاولة في التعريف والاعتراف»، والعمل لعالم الاجتماع والتربية، مصطفى محسن.

والعمل في الواقع من الأعمال النادرة التي تنتصر لثقافة/ أخلاق الاعتراف في المجال التداولي المغاربي والعربي بشكل عام، وهذا ما تلخصه عناوين بعض فصول الكتاب، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: محمد جسوس «المثقف الداعية»: حينما يغدو العالم منافحا عن قيم وأخلاقيات العقلانية والتنوير وكرامة الإنسان؛ محمد جسوس: السوسيولوجي المجدد، و»المعلم الرسالي»، والمناضل الملتزم: رهانات التوفيق بين مقتضيات العلم وإحراجات السياسة؛ في البدء كان الاعتراف: تداعيات من وحي ذاكرة معايشة ود وإكبار لمعلم الأجيال: محمد جسوس: عالماً ومناضلاً وإنساناً»، وغيرها من العناوين. وليس صدفة أن يأتي تمهيد الكتاب تحت العنوان التالي: «في دلالة تكريم الرموز الثقافية: الاحتفاء في مواجهة النسيان»، بل إن المؤلف، مصطفى مسحن، يصف الراحل محمد جسوس بأنه «السوسيولوجي المُجدّد».

لأهمية العمل، تنشر مجلة «أفكار» النص الكامل لمقدمة الكتاب.

لم يكن واردا عندي ولا مخططا له أن أكتب هذا التصدير ذا الطبيعة التذكيرية والاستدراكية لأن المادة التمهيدية التي تليه كانت كافية، في تقديرنا، لتقديم سرد أولي لبعض أهم جوانب ومحطات مسار محمد جسوس، وكذلك جهوده العلمية ونضاله السياسي... ولتشكل أيضا مدخلا وافيا ــ نسبياً ــ إلى الدراسة المحورية في هذا العمل الموسومة بـ»المسألة السوسيولوجية والمسألة الاجتماعية عند محمد جسوس»، مشفوعة بشهادة اعتراف، وبنهج مختصر للسيرة العلمية والسياسية والاجتماعية لمحمد جسوس. وهكذا يكون هذا العمل قد اكتمل، في الواقع، في مفتتح سنة 2014، ولم يتبق لإتمامه سوى بعض الرتوش والإضافات، ولاسيما ما يرتبط منها بنهج السيرة في مفهومه العام. غير أن وفاة محمد جسوس في بيته بالرباط، في تاريخ (7 فبراير 2014) قد فرضت علينا بعض التوقف لإعادة النظر أو المراجعة المطلوبة.

ولذا، فقد كان لزاما علينا تجديد صيغة الحديث، أحيانا، عن شخصية علمية وسياسية لإنسان لم

فليرحم الله هذا العالم الجليل، ولْيُثْبُهُ على جهوده وفعاله الخيرة، ولينفع أمته ووطنه وكل طالب معرفة بما خلفه من إرث سامق أصيل في مدارج العلم والقيم والنضال.

يعد بيننا الآن على قيد الحياة، من جهة – مع الحفاظ على المضامين الأساسية لهذا الحديث- ومن جهة ثانية، فقد كان حبنا العظيم لهذا العالم الفذ، الذي شكل، على امتداد مسارنا الفكري، رافدا مهما من روافد الدعم والتحفيز والتقدير والاحتضان، يجعلنا ملزمين، فكريا وأخلاقيا ووجدانيا، بأن نكتب في مناسبة تأبين الرجل، مواصلة لم كتبناه ونشرناه عنه وهو حي يُرزق. وهذا هو ما تعبر عنه «الكلمة» التي أضفناها إلى مواد هذه المساهمة بعد «الشهادة» المشار إليها أعلاه.

والواقع أني كنت أتمنى أن أُهدي هذه المحاولة في التعريف والاعتراف بمحمد جسوس إليه شخصيا، وهي في شكل كتاب استوى طبعه ونشره، حتى تكون مفاجأة سارة له، ولنا جميعا نحن طلبته ومريديه. وحملني الخيال المجنح للأديب الذي يسكنني إلى حالة استحضار بعض تفاصيل المشهد المؤثر: صورة محمد جسوس، وهو يسْتلم مني الكتاب بابتسامته البريئة وفرحته الغامرة المنطلقة في حضرة خُلص أصدقائه ومحبيه، وبتعقيبه أيضا كعادته على لحظة هذا الإهداء إما بطُرفة سياسية أو نكتة أو قضية سوسيولوجية أو حكمة بليغة تدعو إلى التأمل والتفكير... وذلك حسب ما تجود به عفوية القريحة ومشاعر اللحظة في آن. غير أن تدابير الأقدار وتواريخ الأحداث والأفعال والأشياء... قد يُصنع بعضها خلف ظهور البشر، بل وحتى ضدا على إرادتهم وعلى ما يفعلون ويرجون... وهكذا كم أسعد بإهداء هذا العمل المتواضع مباشرة إلى من هو معني به بالذات وموضوع من أجله: محمد جسوس أولا، ثم، ثانيا، كل المعنيين بالفكر السوسيولوجي وطنياً وقومياً.

ويدفعني سياق هذا القول المفتوح على سجيته إلى الإقرار بأن الهدف الأساسي الذي حفزني على إنجاز هذه المساهمة يكمن في طموحي إلى تلبية رغبة أكيدة لمحمد جسوس عبر لي عنها منذ ما يناهز السنة. ذلك أني حينما اتصلت به هاتفيا ــ إما بمناسبة ما، أو لمجرد السؤال عنه كعادتي، فلا أذكر ذلك جيدا ــ طلب مني أن أُهيئ له «ملفا» يتضمن الدراسة والشهادة آنفتي الذكر. وخاصة بعد أن أخبرته بأن ذات الدراسة تم نشرها في مجلة «إضافات»، التي تصدرها «الجمعية العربية لعلم الاجتماع»، في بيروت، العدد الخامس عشر، صيف 2011، (ص ص : 54-34)

ولما كان د. ساري حنفي، رئيس تحرير هذه المجلة، قد طلب مني في إحدى مراسلاته لي موافاته بمختصر «نهج السيرة» الخاص بمحمد جسوس كي يقتبس منه ما يُعرف به الكثير من القراء العرب الذين لا يعرفونه، خاصة وأني قدمته في الدراسة المذكورة باعتباره عالم اجتماع رائدا ومؤسسا فكرا وممارسة، فقد اتصلت لهذا الغرض بالأستاذ جسوس طالبا منه تزويدي بمعطيات دقيقة عن سيرته – وبأسلوب كان مني أقرب إلى عتابه على عدم توفره على «نهج سيرة علمية وشخصية» واف ومنظم يعرف به الآخرين بنفسه، وكان جوابه وهو يطمئنني: «حتى تجي عندي ونشوف». غير أني لم أقم

بهذه الزيارة لظروف ذاتية وموضوعية قاهرة أطالت فترة انتظاري لفرصة سانحة للقاء السي محمد كي أنتزع منه، رغم ظروفه الصحية المتدهورة، بعض ما طلبته منه. إلا أن انتظاري هذا قد دام حوالي ثلاثة أشهر تفاجأت بعدها بدخوله المستشفى لآخر مرة كي يلتحق بالرفيق الأعلى بعد ذلك في بيته بالرباط في التاريخ المشار إليه فيما سبق.

وهكذا، فإذا دفعتني رغبة جسوس الأكيدة في أن أُسَلِّمُه الدراسة المذكورة، وبالموازاة معها طلب د. ساري حنفي، إلى أن أتريث كي أعمل على تجميع ونشر ذلك في كتاب خاص عن الرجل، لم يسعفني الحظ في نشره وتمكينه منه وهو على قيد الحياة، فإن ملابسات مرحلة ما بعد الوفاة قد دفعتني بدورها إلى عدم التسرع في ذلك، وإلى العمل على مراجعه «المتن» الذي سبق لي إعداده، ليس من حيث صيغة تحريره وحسب، ولكن أيضا من حيث مضامينه وملحقاته. حتى يكون أقرب إلى «التعريف» بمحمد جسوس عالما ومفكرا ومربيا ومناضلا وإنسانا، وإلى «الاعتراف» بما كان له من دور بارز في تجديد وتطوير الفكر السوسيولوجي تدريسا وبحثا ومجالات اهتمام ومناهج وآليات اشتغال...، وبما له من تأثير في الارتقاء بالعمل السياسي ثقافة وممارسة...، وبما له أيضا من أفضال في تكوين جيل من السوسيولوجيين والباحثين المغاربة المرموقين في ميادين تخصصية متنوعة.

غير أن ما يخفف من حدة أسفي على عدم تمكني من إسعاد هذا العالم الجليل بنشر هذه المساهمة المتواضعة، وهو حي يعاني من الكثير من ألوان التنكر والجحود، هو أني، ومنذ أكثر من ثلاثة عقود خلت، قد كنت حريصا أشد الحرص على توثيق أقوال ومقالات ودروس وحوارات محمد جسوس... بما في ذلك غير المنشور منها بعد استئذانه في الأمر، مذيلاً ذلك بعبارة: «غير منشور، مع إذن بالإشارة إليه». وقد ضمنتُ هذا التوثيق في المظان الملائمة له في جل مؤلفاتي وأعمالي الفكرية والسوسيولوجية والتربوية... ذلك أن «الخطاب الجسوسي» لم يكن مجرد محاضرات أو حوارات أو مقالات عادية عابرة، بل كانت أنماطه هذه، في مضامينها وأُسسها المنهجية والسوسيولوجية والفكرية – نشرت أم لم تنشر، كما هو شأن بعض الدروس والمداخلات...- «مواد علمية مؤسسة»، أعلى قيمة حتى من بعض المصنفات المدرسية والأكاديمية التجميعية المبسطة، على أهميتها البيداغوجية بالنسبة لتقييمنا الخاص لها على الأقل، والتي كان محمد جسوس يترفع عن إعدادها والاعتناء بها، بل وينتقدها في أكثر من مناسبة، مثل حديثه عن أسباب «إضرابه عن الكتابة» واعتنائه أساسا بالخطاب الشفوي والتواصل المباشر مع طلبته أو محاوريه أو مستمعيه أو قرائه... ذلك أنه لم يكن فقط مدرسا جيدا عاديا، بل كان أكبر من ذلك «منتج معرفة وفكر»، وانطلاقا من «مرجعية مبدعة في التنظير والتوجيه المنهجي...». ومن ثم فإن توثيق أعماله وأفكاره الأصيلة قد أصبح ضرورة لا محيد عنها. وذلك وفق ما تقتضيه قواعد وأعراف التوثيق العلمي الرصين، وكذلك الحفاظ على الأمانة العلمية، مما يمنح البحث أهم مقوماته وشروطه ومستلزماته المنهجية المطلوبة. وهو ما حاولت تلقينه لطلبتي، وكذلك لبعض من ناقشت معهم بحوثهم التكوينية أو أطاريحهم الجامعية أو تعاونت معهم في فترات إعدادها أو تحريرها من بعض الزملاء والأصدقاء... ولكل هذه الاعتبارات الهامة، فقد حاولت صادقا أن أعرف بهذه الشخصية العلمية على مستوى الوطن العربي، وعلى امتداد الفترة الآنفة الذكر. إما عبر كتابتي

هذا «المتن» المحدود، الذي جمعناه عن السوسيولوجي محمد جسوس، ليس، في تقديرنا لقيمة الرجل ومكانته العلمية والاجتماعية، سوى قطرة في بحر مما يُمكن ويُنتظر ويُطلب أن يكتب حول هذا العالم المُتميز

عنه، أو توثيق فكره في أعمالي المنشورة على هذا المستوى القومي. وأعتقد ــ على حد ما أعرف - أنني كنت سباقا إلى هذه المبادرة التي أُريدها مفيدة محمودة، لا تستهدف أبدا سوى خدمة للمعرفة مجردة من أي أغراض شخصية ضيقة، وسوى الإخلاص لأخلاق وقيم الوفاء والاعتراف.

وعود على بدء، نذكر بأن هذا «المتن» المحدود، الذي جمعناه عن السوسيولوجي محمد جسوس، ليس، في تقديرنا لقيمة الرجل ومكانته العلمية والاجتماعية، سوى قطرة في بحر مما يُمكن ويُنتظر ويُطلب أن يكتب حول هذا العالم المُتميز، وخاصة فيما يتعلق، بالتحديد، بالجوانب التي ما تزال مجهولة من (كتاباته) وفكره ونضاله، مما نأمل أن تكون هذه المساهمة حافزا فكريا ووجدانيا، لنا كما لغيرنا من الباحثين والمهتمين، على خوض غماره، واقتحام ممنهج لما يمثله محمد جسوس من «عوالم معرفية متعددة متكاملة» مما كان، في أنشطته وممارساته الفكرية والسياسية، يحمله ويترحل به في ربوع الوطن، إشعاعا ثقافيا هاديا ورافدا لقيم التنوير والحداثة والوعي الديمقراطي السليم، المتجذر في تربته الذاتية، وفي قيم ومقومات مشتركاته الإنسانية الشاملة.

فليرحم الله هذا العالم الجليل، ولْيُثِبْهُ على جهوده وفعاله الخيرة، ولينفع أُمته ووطنه وكل طالب معرفة بما خلفه من إرث سامق أصيل في مدارج العلم والقيم والنضال، وليجعل من عملنا المتواضع عنه أول الغيث، وذلك على مسارات الوفاء له و«التعريف والاعتراف» بشموخه العبقري: مفكراً ومربياً ومناضلاً وإنساناً.

فاطمة المرنيسي: سيرة قلم انتقد الشرق والغرب

مراد لمختنر // باحـث

جرت العادة أن يكون حادث وفاة أحد الكتاب أو المبدعين مناسبة للاحتفاء بمساره الفكري والتذكير بإسهاماته، فتأبين المبدع هو الاحتفاء بأثره الذي تركه، وموت شخص الكاتب هو حياة وخلود لأعماله. هكذا ودعتنا يوم 30 نوفمبر 2015 الكاتبة والسوسيولوجية المغربية فاطمة المرنيسي عن سن يناهز الخامسة والسبعين، وكان هذا الحادث بالنسبة لي مناسبة لاكتشاف عالمها لأول مرة، هذا العالم الذي أفنت حياتها في محاولة كسر حدوده كتابة ونضالا، إنه عالم الحريم.
لا أعتقد أن حياة الباحث أو المفكر الشخصية منفصلة عن حياته المهنية ككاتب وباحث، فسيرته هي سيرة قلمه.
وُلدت عالمة الاجتماع فاطمة المرنيسي سنة 1940م بمدينة فاس، وقد شاءت لها الظروف أن توافق حداثتها جهود الوطنيين المغاربة للنهوض بالتعليم كشكل من أشكال النضال من أجل الاستقلال، حيث كانوا يعنون ببناء مدارس خاصة بهم، وقد عنوا بالخصوص بتعليم البنات اللائي كن مَقصيات حتى من التعليم التقليدي أو الأصيل. وكإحدى بنات الأسر البورجوازية، ولجت فاطمة المرنيسي إحدى هذه المدارس حيث تلقت تعليمها الأولي، لتنطلق مسيرتها الدراسية من فاس إلى الرباط وفرنسا مرورا بالولايات المتحدة الأمريكية لتعود في نهاية المطاف أستاذة لعلم الاجتماع بجامعة محمد الخامس بالرباط. ورغم هذه الرحلة الغنية بالبحث عن المعرفة التي حملتها إلى الجهة الأخرى من الأطلسي، إلا أنها حملت معها أسئلة البدايات، لقد كانت المرنيسي مسكونة بالبحث عن الجذور الثقافية التي جعلت من المرأة أسيرة للتقاليد وأسيرة للثقافة الذكورية، ومعظم أعمالها تدور في فلك حياة المرأة في الثقافة العربية الإسلامية.

حياة الحريم

في الواقع الاجتماعي الذي ولدت فيه فاطمة المرنيسي وعاشت طفولتها، كان المجتمع الفاسي والمغربي عموما مجتمعا محافظا، يعيش ميزا عنصريا، بين حياة الشارع وحياة المنزل، لقد وصفت لنا هذا العالم بأسلوب روائي أنيق في روايتها «نساء على أجنحة الحلم» (1) والقارئ لهذه الرواية يشعر بالاختناق وكأنه يقرأ رواية من آداب السجون، حيث تعيش مجموعة من النساء بين جدران أربعة، ليس لهن أن يخرجن إلى الشارع إلا بإذن من أزواجهن أو أحد أفراد الأسرة من الرجال، ولا يرين من الخارج إلا مربع السماء الذي يظهر فوق سطح المنزل، هذه هي حياة الحريم.

في نفس الرواية تعرف فاطمة المرنيسي كلمة الحريم « بأنها كلمة تعود إلى لفظة الحرام الذي يتعارض مع الحلال. إن الحريم هو المكان الذي يضع فيه الرجل أسرته ليدرأ عنها الخطر سواء تعلق الأمر بزوجة واحدة أو عدة زوجات، بأطفاله أو قريباته، قد يكون في بيت أو خيمة، لا أهمية لذلك. فالحريم يعني المكان وكذلك الأشخاص الذين يسكنونه، وحين نتحدث عن الحريم العائلي، فهو مكان محمي ومنظم له قانونه المحدد، إذ لا يمكن لرجل أن يدخله دون إذن صاحبه، في هذه الحالة عليه أن يخضع لقانونه. إن الحريم محكوم بفكرة الملكية الخاصة والقوانين التي تسيرها» (2).
أمام هذا الوضع لا يبقى للمرأة سوى الخيال لكسر الحدود، رغم أن عالم الشارع لا يفصلها عنه سوى عتبة الباب، لكن في حقيقة الأمر تفصلها عنه قرون ثقافية وموانع كثيرة، وتصف لنا الكاتبة على لسان بطلة الرواية، اهتمامها باكتساب معلومات عن السحر والتعاويذ من أجل الإيقاع بالرجال في شباكها، فالسحر هو أداة العاجز الذي عدم الحيلة والوسيلة.
هذه هي حياة الحريم، الخضوع للمراقبة والمعاقبة، وكأن المرأة تشكل خطراً محدقا بالمجتمع فيجب عزلها ومراقبتها، فما هي إذن الجذور الثقافية التي أنتجت هذا الميز العنصري بين الجنسين؟

الجنس كهندسة اجتماعية

إذا كان كتاب «نساء على أجنحة الحلم» يصف ويؤرخ لحياة المرأة داخل سجن الحريم، فكتابها «الجنس كهندسة اجتماعية» (3) يؤرخ للعتبة الفاصلة بين حياة الحريم والمحاولات الأولى لتخطيها. أنجزت هذه الدراسة الميدانية بين سنة 1971 و1973، وربما يعتبر هذا البحث في ناحيته الإمبيريقية متجاوزاً كما تقول الكاتبة في تقديمها للطبعة العربية، فحياة المرأة تغيرت جذرياً بالمقارنة مع وضعيتها في سبعينيات القرن الماضي، لكن الكتاب في جانبه التحليلي النظري ما زل يحتفظ براهنيته.

أ ـ بين الغزالي وفرويد

إن أوجه المقارنة بين أبي حامد الغزالي وسيغموند فرويد تجد مصوغها في كونهما يعبران بصفة عامة - وبالخصوص- في مسألة المرأة عن معتقدات مجتمعهما، بعبارة أخرى إنهم مرآة تعكس تصورين مختلفين للحياة الجنسية، وبحسب رأي المرنيسي فالحضارة الغربية كما يعكسها فرويد تعبر عن نموذج نسوي سلبي، فيما الحضارة الإسلامية كما يعكسها الغزالي تعبر عن نموذج فعال أو إجابي (4).
تقول الكاتبة إن نظرية التسامي الإسلامية تختلف اختلافاً جذرياً عما نجده في التقليد الغربي المسيحي كما تصوره النظرية الفرودية في التحليل النفسي. فالحضارة لدى فرويد حرب ضد الجنس، وهي طاقة جنسية «حرفت عن هدفها الجنسي نحو أهداف اجتماعية سامية لم يعد لها طابع جنسي»، فيما الحضارة في النظرية الإسلامية نتيجة لإشباع الطاقة الجنسية، فليس العمل نتيجة للحرمان الجنسي، ولكنه نتيجة لممارسة جنسية مشبعة ومنظمة» (5).
لكن رغم هذا التباين في النظريتين إلا أنهما في الأخير تصلان لنفس الخلاصة، أي أن المرأة قوة هدامة للنظام الاجتماعي، وذلك لكونها فعالة تبعا للغزالي وسلبية حسب فرويد، ورغم أن المجتمعات الإسلامية

لم تهاجم الحياة الجنسية ولم تحط من شأنها، «لكنها هاجمت المرأة كتجسد ورمز للفوضى، إنها الفتنة، والمركز لما لا يمكن التحكم فيه، والتجسيد الحي لأخطار الجنس وطاقته الهدامة بلا حدود» (6).

وحسب رأي الغزالي ينقسم المجتمع الإسلامي إلى قسمين: فئة تنتج المعرفة وتطلبها كطريقة لعبادة الله وطاعته، وفئة أخرى تَستَهلك من طرف تلك الفئة المنتجة ثقافيا، الفئة المنتجة هي الرجال والفئة المستهلكة هي النساء؛ هذه الفئة الأخيرة مسخرة لخدمة الحياة الجنسية للفئة الأولى. وفي نظر الكاتبة فإن هذه الرؤية تتناقض مع روح الإسلام التي تحث على المساواة بين المؤمنين (7).

ودائما بحسب رأي الغزالي «فالحضارة مجهود يهدف إلى احتواء سلطة المرأة الهدامة والكاسحة. ولذلك يجب ضبط النساء لكي لا ينصرف الرجال عن واجباتهم الاجتماعية والدينية، كما إن بقاء المجتمع رهين بخلق مؤسسات ترسخ الهيمنة الذكورية عن طريق عدة ميكانيزمات من بينها الفصل بين الجنسين وتعدد زوجات المؤمن» (8).

أما مقارنتنا لحياة المرأة قبل وبعد الإسلام فإننا نجد اختلافاً جوهرياً وتغيراً للبنية الأسرية، فقد هُدمت البنية الأسرية القديمة وأقيمت بنية أسرية جديدة ترتكز على سيادة الرجل وانفراده بالمبادرة فيما يخص الزواج والطلاق. فالتعدد والطلاق وتحريم ارتكاب الزنى وضمانات الأبوة، كلها مؤسسات ساهمت في تسهيل الانتقال من البنية القديمة (الجاهلية) التي كانت ترتكز فيها الأسرة على نوع من حق المرأة في تقرير مصيرها، إلى البنية الجديدة (الإسلامية) التي ترتكز فيها الأسرة على مبدأ سيادة الرجل» (9).

ب ـ الخوف من الحياة الجنسية للمرأة

عندما يتعلق الأمر بحياة المرأة الجنسية فلا نجد اختلافا بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، فهي علاقة خوف وحذر، ولعلى شخصية «عائشة قنديشة» (10) تجسد هذا الخوف والخطر، فهي « المرأة الجنية ذات الشكل المفزع، وهي تسبب الخوف بالضبط لأنها شهوانية بشفتيها وتدييها البارزين، هوايتها المفضلة هي اعتراض الرجال في الطريق والأماكن المظلمة، وحملهم على مضاجعتها لتسكن أجسامهم إلى الأبد، ويقال عنهم» مسكونين» (11). أما الشخصية التي تمثل الرجل الخائف والحذر من النساء فهو الشاعر (عبد الرحمان المجذوب)، فهو يشكل تكثيفا لرؤية الرجل المغربي للمرأة، يقول في إحدى قصائده:

«المرأة سفينة عود واللي راكب فيها مفقود»

أو «لا تأمنهم لا يغروك وفحديثهم ما يدموا

الحوت في البحر عوام وهم بلا ماء يعموا». (12)

ج ـ وضعية المرأة في المغرب: معطيات الميدان

قامت الكاتبة بإجراء مقابلات مع عينة تتكون من 50 امرأة و50 رجل كما استغلت 400 رسالة طلب فتوة مرسلة لمفتي الإذاعة آنذاك (1971) (مولاي مصطفى العلوي)، ومن خلال تحليل محتواها تبين أن الحياة الجنسية تشكل أحد أهم المشاكل الكبرى لدى المرسلين، وفي أغلب الحالات يود المراسلين

معرفة إذا كانت بعض المسلكيات بين الجنسين مباحة أو محرمة من وجهة نظر الدين. (13)

ومن بين التساؤلات التي طرحتها المؤلفة والتي تبدو الآن متجاوزة: لماذا يقف المجتمع المغربي باسم القرابة ضد رغبة الشباب في بناء حياة زوجية قائمة على الحب؟ هل يهدد الحب الزوجي أسس الأسرة التقليدية التي تجعل من العلاقة الجنسية التي تستثني الحب بين الجنسين نموذجا للزواج المثالي؟

والخلاصة التي نخرج بها هي أن الجنس في المجتمعات الإسلامية هو هندسة اجتماعية وحدود متفق عليها، قوامها الفصل على أساس الجنس في المنزل وفي الخارج، فسكان العالم المنزلي يتحددون بكونهم كائنات جنسية، إنهم يعرفون بواسطة أعضائهم الجنسية وليس بواسطة معتقداتهم. وهم لا يتمتعون بالوحدة ويعانون من الانقسام إلى فئتين، الذكور الذين يمتلكون النفوذ والنساء اللائي يخضعن. ويستمر الفصل الجنسي أو التمييز الجنسي حتى في الشارع، فلا يجب أن ترتاد النساء الأمكنة العامة تبعا للتقاليد، وإذا ارتادته فمن وراء حجاب وطقوس إحناء الرأس وخفض البصر، فالشارع يعتبر مكاناً ذكورياً بامتياز (14). وإذا تعلق الأمر بولوج رجل غريب للحريم فلا بد من طقوس لذلك، فما إن يدق باب المنزل حتى يرفع الرجل صوته طالبا من النساء إخلاء الطريق، اللائي يسرعن إلى التواري في الأماكن المظلمة لكي يفسحن الطريق للغريب، ويظل الضيف جالسا مع مضيفه في الغرفة المخصصة للرجال حتى خروجه، وإذا ما أراد الذهاب إلى المرحاض يعاد مشهد طلب إخلاء الطريق، حتى يتم تجنب كل لقاء يعتبر محظوراً بين رجل وامرأة غريبين (15).

وعموماً فإن هذا البحث يشكل وثيقة شاهدة على فترة العتبة، بين عالم الحريم وعالم اقتحام المرأة للحياة العامة.

الهوامــش :

1 ـ فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1998م.

2 ـ نساء على أجنحة الحلم، ص 72.

3 ـ فاطمة المرنيسي، الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ط 4، 2005م.

4 ـ نفسه، ص 22.

5 ـ نفسه، ص 34.

6 ـ الجنس كهندسة اجتماعية، ص 34.

7 ـ نفسه، ص 36.

8 ـ نفسه، ص 17.

9 ـ الجنس كهندسة اجتماعية، ص 54.

10 ـ شخصية أسطورية يعتقد أنها من الجن تسكن البرك والمروج وتلتقي بالرجال من أجل إغوائهم للزواج بها فتسكن روحهم.

11 ـ الجنس كهندسة اجتماعية، ص 32.

12 ـ نفسه، ص 32.

13 ـ نفسه، ص 95.

14 ـ نفسه، ص 157.

15 ـ نفسه، ص 93.

طرابيشي والجابري : مشروعان مضادان لفكر الكهف

رأفت السويركي // باحـث

أعترف باعتزاز أنني أدين بفضل معرفي كبير للأستاذ الدكتور جورج طرابيشي، الذي لم ألتق به يوماً وجهاً لوجه، ولم أمد يدي لمصافحته والشدّ على يديه، ولكنني عشت سنوات، وأياماً وساعات طويلة، مع إنتاج عقله العلمي الكبير، بمشروعه التنويري المذهل، وأحمل له حباً معرفياً غير محدود، وصافحت بيدي وعقلي مشروعه المتمثل في إصدارات رصينة، أبرز عناوينها: إشكاليات العقل العربي، نقد نقد العقل العربي، العقل المستقيل في الإسلام، نقد نقد العقل العربي، وحدة العقل العربي الإسلامي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، «هرطقات» الديمقراطية والعلمانية والحداثة، «هرطقات» عن العلمانية كإشكالية إسلامية، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، من النهضة الى الردة، ازدواجية العقل، وأخيراً دُرَّة مؤلفاته: «من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث»، فضلاً عن إصداراته الأخرى المُحفِّرة في مجالات علم النفس: المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي، عقدة أوديب في الرواية العربية، الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، شرق وغرب - رجولة وأنوثة... إلخ.

كما أحب طرابيشي أحب الجابري

وفي الوقت ذاته، أكن حباً معرفياً لا حدود له أيضاً، تجاه المفكر العبقري الكبير بمشروعه العقلاني التنويري المذهل أيضاً، المرحوم الدكتور محمد عابد الجابري ومشروعه الذي توَّجه بإصداراته: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي والعقل الأخلاقي العربي، ومدخل إلى القرآن الكريم، وفهم القرآن الكريم ــ التفسير الواضح بأقسامه الثلاثة.

وكنت التقيت الأستاذ الجابري في القاهرة، خلال فعاليات «ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة» التي نظمها في القاهرة «مركز دراسات الوحدة العربية» في ثمانينات القرن الماضي، ولم أكن أعرف الكثير وقتها مثل غيري من المشرقيين، عن المفكر الكبير، بحكم نقص وشح المعلومات عن كتاب ومفكري دول المغرب العربي الشقيق، حيث أعتبر هذه البقعة الحبيبة إلى عقلي، مخزن العالم العربي الثري إلى درجة التخمة، بعقوله ومفكريه المبدعين، شيوخاً وشباباً، وأعيش رحلة استماع ممتعة مع الإصدارات المطبوعة بإنتاجهم التي تصل إلى يدي.

مشروعان عقليان مضادان لفكر الكهف

لذلك فكلاهما الدكتور جورج طرابيشي، والمرحوم محمد عابد الجابري، فتح لي وفق منهجه وأدواته،

مساحات شاسعة من التعلم الفكري الطليق، الذي يحترم فضيلة التعقل والتفكر، ولكل من الرجلين نهجه الخاص، وموقفه المعرفي، الذي ينطلق من قناعاته العلمية والمعرفية، وغير مجهول لأهل التفكر والقراءة المتخصصة، مساجلات جورج طرابيشي النقدية لمشروع الجابري الذي ظهرت في عناوين كتبه، ومنهج كل منهما، الذي أحترمه عقلانياً من دون انتماء إلاّ إلى فعل التفكيك والتحليل الذي سلكه كل من الرجلين، بجدية واحترام الآخر، فاختلاف الرأي لا يفسد للود قضية كما يقال.

وبقدر ما أحببت واحترمت مشروع الرجلين الفكري، نهلت من علمهما الكثير في رحلة تثقيف ذاتية، تجعلني أدرك أهمية ما قدمه كلاهما من مؤلفات لا ترضى عنها الفكرية الماضوية المتكلسة، والخارجة من زمن الكهف إلى عصر الحضارة والحداثة وما بعدها، إذ أن سوط الاتهام بالتبعية للاستشراق، يُلاحق فكرهما العقلي المبدع، صرف النظر عن المنظور الإيديولوجي المتهافت الذي يلاقي به أصحاب الفكر الكهفي، أو الفكر الماضوي، غير العقلاني، المتكئ إلى القراءة الظاهرية والرواية، بديلاً عن القراءة العقلية التأويلية، يُلاحق مشروع الرجلين حتى وإن اختلفا فكرياً، في طرائق قراءتهما لمنتوج العقل العربي وخطابه.

قراءة الجابري وقراءة طرابيشي

فقراءة الجابري تُفكك العقل العربي إلى ثلاثة تصنيفات: هي العقل العِرفاني، والعقل البياني، والثالث العقل البرهاني عبر إحالتهم إلى روافدهم المعرفية، أما قراءة طرابيشي فتعيد النظر إلى القضية الفكرية برمتها، عبر التحفير المعرفي تاريخياً، لوضع اليد على الأصول المفاهيمية، قبل إعادة تركيبها أو بنائها، للوصول إلى النتيجة التي يسعى إليها.

لذلك فأصحاب قراءة التلقي الحُرَّة غير المصطفة من امثالي، يشعرون بالفرح والشغف لوجهتي نظر الرجلين، لأنهما قدما صورة عن هذا العقل المُضمَر من جانبيه، لتكون الرؤية بالنسبة للمتلقي شاملة، وليست أسيرة منظور واحد، فأنت حينما تريد أن تعرف شيئاً، ينبغي أن توجه إليه بصرك عبر كل الاتجاهات، من الأمام ومن الخلف، ومن الأعلى والأسفل، حتى تتوفر لك إمكانية الإحاطة الموضوعية المكتملة للمنظور إليه.

وقد أحببت أن أسوق هذه الكتابة، لإبراز اعتزازي بفكر الرجلين ومشروعهما البديع، بمناسبة اقتباس وُضِعَ بصفحة الدكتور جورج طرابيشي، كان نصه: «إنّ جدلية المُخاطِب والمُخاطَب في الخطاب القرآني، هي جدلية من طرف واحد، الآمر فيها مُطلق الحرية والمأمور مُطلق العبودية، ومن دون أي هامش للمناورة. فالرسول هو عبد الله بملء معنى الكلمة، فليس له شيء، ولسيّده كل شيء». وهذا المقتبس من كتاب: «من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث» للدكتور جورج طرابيشي.

خطاب القرآن وخطاب الحديث

وقد استثار المُقْتَبَس من الكِتاب الذي عكفت على قراءته طويلاً منذ خمسة أعوام، مداخلة شخصية وضعتها في صفحة الدكتور طرابيشي بعنوان «مستوى الخطاب القرآني ومساره ومستوى ومسار

الملف

الحديث»، وجاء نصها: «النسق الخطابي في عملية الاتصال، هو دائماً يأخذ مسار الإرسال الهابط، من القدرة الكلية العُليا إلى الرسول، فلا يملك الخيار إزاء رسالة التبليغ، إلاَّ بتوصيلها بعد نزولها على قلبه، حسب التعبير القرآني، وفي الوقت ذاته، كان هناك أيضا خِطاب من أعلى في المنزلة جاء من الرسول كبشر إلى جموع المؤمنين، فاعتبروها نصوصاً بمنزلة النص المقدس السماوي، وقام العقل الفقهي بتشييد حوائط من النصوص الحافة، التي أغلقت الطريق إلى النص المقدس، إلاَّ عبر ممرات الحديث، ليتشكل الخطاب بطبائع بشرية، لذلك هيمنت صور محددة لتصبغ العقيدة، فكانت إشكالية ما يسعى الكتاب إلى أن يقوله: من إسلام القران إلى إسلام الحديث».

جدران الفقهاء المتكلسة

نعتقد أن مكمن الإشكالية التي نُعاني منها الآن، هو أن خطاب الفقهاء البشري، أحكم الطوق على تواصلية النص القرآني الذاتية، مانعا النص المقدس، من أن يُلقي حمولته الإشراقية على قلوب أو بمعنى أدق عقول المتلقين مباشرة، ويتيح اغتراب اللغة العربية عن أهلها الفرصة إلى هؤلاء الوسطاء، ليفرضوا أفهامهم على العقيدة، فكان ما كان، من غلبة فقه الحديث بكل إشكالاته على غلبة ما يمكن وصفه بفقه النص المقدس الذاتي، فكان إسلام الحديث مقابل إسلام القران، وليسمح لنا استاذنا الدكتور جورج طرابيشي بذلك مع الاعتذار.

إغفال علوم نقد المتون

إن الاقتباس الذي وضعه أستاذنا الدكتور جورج طرابيشي، يثير على بساطته التعبيرية العميقة، تجربة مركزة وصارمة للتفرقة بين كلام الله المُعَبَر عنه بالقرآن و«المحفوظ من الله المُرسِل»، وبين كلام الحديث المنسوب إلى الرسول الأكرم، وارتبط حسب إرادة الفقهاء والرواة بالقداسة، من منظور أن البشر المُرسَل « للحديث» ما ينطق عن الهوى، حتى وإن تعددت الروايات ذاتها، وضُعِّفت ونُقِضَت بعدما نُقِدَتْ، فذلك لا يهم، لأنهم من وجهة نظرهم وضعوا الجسد الضخم لـ «علوم الحديث» المعتمدة على الرواة، بالتضعيف، والتحسين والتكذيب حسب المدرسة السنية و«علوم الرجال» حسب المدرسة الشيعية، كأدوات للضبط، فيما لم يُعطوا «نقد المتون» اهتماما أساسياً، بل واعتمدوا من مرويات كلٍ من المدرستين، ما قد تتناقض مع الخطاب القرآني، وتختلف في الأحكام عن حمولات القرآن، التي لا تدعو إلا إلى الحق والعدل، والرحمة والرأفة، وتفعيل حركة العقل، واعتبارها معياراً للوصول إلى الحقائق الكلية.

جهد مشروع طرابيشي ومشروع الجابري رفيع المنزلة، وقيمتهما الفكرية لا تُقدر بثمن، لأنهما من أساسات أي مشروع تحديثي مرتجى للعقل العربي ومقولاته في إطار سعيه للنهضة، الحلم الذي نفتش عنه ونتمناه. إنهما مشروعان عقليان مضادان لفكر الكهف، بكل ملابساته التاريخية، المُعطلة لفضيلة إعمال العقل في عالمنا المسلم، الباحث عن بعث النهضة من جديد، بحداثة جذورها موجودة أيضاً في موروثنا المعرفي المهمل كما يؤكد ذلك الرجلان، حتى وإن اختلف طريقهما.

عزل الأخلاق عن الدين: للأخلاق سؤال السلام وللدين سؤال الخلاص

محسن المحمدي // باحث وأستاذ فلسفة

تشكلت الحداثة كمنظومة للتفكير في الغرب بدءاً من القرن السابع عشر بثابت بنيوي يمكن تحديده في: العزل المنهجي، فنسمع مثلا عن فصل تكوين العالم عن خلق العالم، وفصل الإنسان عن الطبيعة، وفصل السياسة والأخلاق عن الدين... فالفكر الحداثي في جوهره انبثق ليحارب الغموض والألغاز، والتي تم عدها مجالاً خصباً للتلاعب والخداع، لهذا نجده حريصاً على تحليل كل مركب يصادفه في الطريق، بل أحيانا يلجأ هذا الفكر إلى أقصى مدى في التحليل ليتحول وبشراسة إلى تفكيك وتقويض عن طريق تحطيم ما سمي بالأوثان والمتجسدة في كل القيم المثالية والمتعالية عن الحياة والواقع وهو ما ينعت عند نيتشه بالتفلسف عن طريق المطرقة لإزالة كل القشور المغطية والمشوهة للحقائق، وفضح كل البهرج الكاذب العالق في الظاهر، وهدم كل الأبنية الوهمية التي تكرست عبر التاريخ وحرفت جوهر الإنسان وقمعت طاقاته الحيوية... فما هي الأسس المبررة لهذا المنهج القائم على العزل؟ وما انعكاسات ذلك على القضايا الحساسة المرتبطة بالخلاص الإنساني ونقصد بالضبط الأخلاق والدين؟ إذ ماهي المسوغات الداعية إلى عزل الدين عن الأخلاق؟ وإذا ما سلمنا بضرورة هذا العزل، فهل تحقيق الحياة الطيبة والموفقة لدى الإنسان رهين بالأخلاق أم بالدين؟ بل ما المقصود بالدين أصلاً؟ هل هو الدين السماوي القائم على الوحي ومُسلمة الإله المفارق؟ أم أن هناك ملامح جديدة تتبلور لدين آخر بأسُس مختلفة؟

لملامسة الجواب عن هذه الأسئلة ستكون بداية مقالنا حول المنهج في الفكر الحداثي الذي لا نراه في نهاية المطاف إلا عبارة عن مسار طويل وتدريب شاق على عزل الظواهر، فالبداية كما نعلم كانت مع العلم، وما يسمى التفكير الحداثي ما هو في نهاية المطاف سوى التفكير العلمي لكن موجه إلى كل قطاعات الحياة. لهذا سنقف بداية عند مؤسس الفلسفة الحديث ديكارت (1596/1650م) الذي تعد فلسفته تدريب صارم على هذا المنهج الحداثي.

الديكارتية: العزل لمواجهة المعضلات

إن العلماء بدءا من القرن السابع عشر تنبهوا إلى أنه لا إمكانية توجد لسبر أغوار العالم إلا بالمنهج، وملامح هذا المنهج قد توضحت معالمه مع الفيلسوف ديكارت الذي وجد أن معيار الحقيقة هو الوضوح، مقلدا في ذلك الرياضيات، ما دامت أن هذه الرياضيات - كما اعتقد ديكارت - مجمعا عليها ومتفقا حولها نظرا لوضوح وبداهة منطلقاتها، لهذا فحل أي مشكلة في القضايا الأخرى يكمن في

تقليدها وذلك بتدريب عقلنا على ألا يقبل إلا الواضح كحقيقة ويعلق الأحكام فيما هو غامض إلى أجل غير مسمى. الأمر الذي دفع ديكارت إلى بدء مشروعه المنهجي بالقاعدة التالية: «يجب ألا أقبل شيئا قط على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة العقلية أنه كذلك، ويجب ألا أحكم على الأشياء إلا بما يتمثله الذهن بوضوح وتمييز ينتفي معهما كل سبيل إلى الشك» (1). هذه القاعدة توضح أن معيار الحقيقة عند ديكارت يكمن في البداهة والوضوح، فما دامت الفكرة غامضة فلا يمكن للعقل إصدار الحكم بصوابها، حتى يتم التقصي والضبط وأخذ الوقت الكافي لجعلها تنجلي وإلا على الأقل تعليق الحكم احتراما لهذا العقل، وبهذا فأي مشكلة ملغزة تواجهنا في الحياة ويختلط علينا أمرها، تكون أول خطوة منهجية للتعامل معها هو ألا نسرع في إصدار أحكام طائشة تجعلنا لا نسيطر عليها.

لكن يبقى السؤال العالق هو كيف السبيل إلى الوضوح؟ وما الطريقة الأقل كلفة التي يقدر عليها عقلنا وتتلاءم وقدراتنا نحن البشر؟ الجواب يكمن في التعامل مع العالم كآلة ميكانيكية انطلاقا من قاعدتي التحليل والتركيب فكيف ذلك؟

من منا لم يسمع هذه العبارة التالية: «لقد استطاع العلماء تفكيك الشفرة الوراثية». إنها عبارة تدل على أن العلماء قد واجهوا معضلة غامضة فاتضحت فيما بعد عن طريق التفكيك، إذن التفكيك أداة منهجية مسعفة ومساعدة، وإذا ما كنا نود البحث عن جذور هذه الآلية، فإننا سنجد أن ديكارت هو من كان له الفضل الكبير في إرساء التحليل كعدة منهجية توجه لهتك سر الطبيعة، فلنوضح ذلك إذن. إنه ولكي نتمكن من القبض على المشكلة قيد الدراسة ومواجهتها وتبديد غموضها، وجبَ ـ حسب ديكارت ـ تحليلها وتفكيكها إلى أجزائها الواضحة. فذلك يعد بمثابة مهارة متاحة لنا كبشر لفهم المعقد وفك شفرة الألغاز. فالإنسان غير قادر على إدراك الأمور دفعة واحدة (فهو ليس إلهاً)، فليس له من خيار ما عدا هذه العملية التقسيمية إلى الوحدات الواضحة.

ويمكن أخذ أمثلة عديدة تطبيقية تثبت قوة وصحة وكونية هذا المنهج التحليلي القائم على الفصل. فمحرك السيارة وهو يشتغل دفعة واحدة، يكون صعب التناول، لكن إذا قمنا بتحليله إلى أجزاء واضحة، سنتمكن من إزالة غموضه ومن ثم فهمه وهو السبيل للتحكم فيه.

وكذلك نجد مفهوم القوة فيزيائيا غامضا إلا إذا فككناه إلى وحداته الواضحة وهي الكتلة والتسارع، الأمر نفسه يقال عن السرعة، فما هي إلا مسافة وزمن، والطاقة هي كتلة وسرعة ضوء كما شرح ذلك إينشتاين، أما إذا قمنا بتفكيك الصوت فسنجده موجات بأطوال معينة.

وباتجاهنا صوب الجسم البشري فإنه يصعب فهمه في كليته، ولا حل لدينا ما عدا تقسيمه إلى مجموعة أجهزة (جهاز عصبي، عضلي، هضمي، تنفسي...)، ولنتأمل كم في كلمة جهاز من نزعة آلية، هذه الأجهزة هي أيضا تحلل إلى أجزاء أصغر، ونحن نعلم الآن أن العلماء قد فككوا الشفرة الوراثية وبلغوا قواعدها الكيميائية الأساس، المشكلة لهوية الفرد البيولوجية. فلولا آلية التحليل لما استطاع الإنسان فهم واستيعاب ألغاز ما حوله.

إن هذا هو المقصود بالنزعة الميكانيكية عند ديكارت التي طبعت العلم ونموذج التفكير الحديث. إلى درجة أن العالم كله أصبح منظوراً إليه باعتباره آلة كبرى وهو ما أتاح فرصة إدراكه، فيكفي لفهمه

أن نقوم بتحليله إلى قطاعات وورش عمل نقدر عليها، وهو الأمر الذي يبرر ظهور التخصصات في كل قطاعات الحياة. فالفيزيائيون تكفلوا بدراسة المادة، لكن المادة معقدة بدورها، وهو ما جعل المهام تقسم إلى وحدات صغرى، بحيث نجد الآن تخصصات داخل الفيزياء نفسها (دراسة المغناطيس، الحركة الكهرباء، سقوط الأجسام، الحرارة...). أما البيولوجيون فتكفلوا بدراسة الكائنات الحية، ومجال الأحياء بحر واسع يتطلب بدوره تحليلا أعمق (حيوانات، حشرات، نباتات. إنسان...﴾.

هكذا تناسلت التخصصات تلو التخصصات إلى أن ظهر آخر تخصص هو العلوم الإنسانية التي أخذت على عاتقها دراسة الكائن اللغز، الكائن المنفلت: إنه الإنسان في جوانبه الروحية. فهو بدوره لم ينج من آلية التحليل فتم تفتيته إلى: نفس واجتماع وإنثربولوجيا وتاريخ وجغرافيا وسياسة واقتصاد.

كل هذا يظهر أصالة ديكارت وتأثيره على اللاحقين خاصة في مجال العلوم. فلا فهم ولا دراسة ولا إدراك إلا بالتحليل، فهو وسيلتنا الوحيدة ما دام كما قلنا إننا عاجزون عن إدراك الكون دفعة واحدة، فذاك أمر يتجاوزنا. إن ديكارت علمنا التواضع، علمنا ألا ندعي الحقيقة الجاهزة، فهي «إلهية»، أما نحن فعملنا عمل النملة، عمل المختبرات، عمل الزمن الطويل، عمل المشعل المنقول جيلا بعد جيل.

إن المنهجية التي تبلورت في القرن السابع عشر والقائمة على العزل والفصل قصد الضبط والتحكم ستسري في كل مناحي التخصصات ولن يسلم منها أي قطاع، إلى درجة يمكن أن نقول معها إنها هي الثابت البنيوي الذي يمكن تلمسه كخيط ناظم لعقد المنظومة الحداثية. وتجدر الإشارة إلى أن خطوة التحليل خطوة محض منهجية، يقوم بها الإنسان عنوة، ويفرضها فرضا على المشكلات والمعضلات التي تجابهه، كي تفشي سرها وتعطي شفرتها. فهي عملية مصطنعة ومفتعلة غرضها تبديد الغموض وخلق الشفافية في كل شيء بالرغم من أن هذا التحليل يشوه الحقيقة لأنها تقدمها ممزقة الأوصال، علماً بأن الأصل في الحقيقة هو كونها لوحة كاملة تشتغل موحدة، الجزء فيها متصل بالآخر دونما بتر. بكلمة واحدة التحليل يفقد الحقيقة جماليتها مما يستدعي خطوة موالية سماها ديكارت بالتركيب باعتبارها ترميماً ولمّ شمل الأجزاء من جديد في توليفة متناغمة سيدعي الإنسان أنها الحقيقة ولو مؤقتا. وهذا موضوع آخر يحتاج دراسة بعينها.

إن مسألة هيمنة منهجية العزل في الزمن الحديث كانت عبارة عن موجة عارمة اكتسحت كل النطاقات وتوضحت عند كل مجايلي ديكارت، فمثلا نجد أن فيلسوفا من طراز توماس هوبز ﴿1588/1679﴾ وهو من المؤسسين للفلسفة السياسية الحديثة وصاحب الكتاب المشهور «التنين» كان من المتشبعين بالنزعة الميكانيكية القائمة على التحليل والتركيب حتى النخاع، إذ كان يحلو له أن يوضح منهجه باستخدام مثال الساعة وذلك كالتالي: إنه عندما نريد فهم كيف تعمل الساعة (لنعتبرها هنا هي المعضلة العالقة بين أيدينا) نقوم بتفكيكها وندرس مكوناتها المختلفة وخواص هذه المكونات، ثم نجمع أجزاء الساعة، وبجمعنا الأجزاء بشكل يعيد الساعة إلى العمل من جديد، نتعلم كيف ترتبط الأجزاء ببعضها وكيف تعمل الساعة، ونفهم ما هي الساعة. (2)

حاول توماس هوبز تطبيق هذا المنهج التحليلي والتركيبي على المجتمع بحيث سيعمل على تقسيمه إلى أجزائه الواضحة، وجزؤه الجوهري كما توصل إلى ذلك، هو الفرد بأهوائه وأنانيته ثم إعادة جمع

هذه الأجزاء، بحيث نرى روابطها وكيفية عملها، وبفعلنا ذاك نفهم ما هو المجتمع. مع التذكير بأن هذا التقسيم ليس دائما قسمة واقعية بل يتم خياليا افتراضيا أحيانا.

إن الأمر نفسه سيتم وبنفس الطريقة مع العالم غاليليو ﴿1564/1642﴾ إذ سيعمل على عزل الطبيعة عن الإنسان، فغاليليو سيسير في نفس الطريقة الجديدة في التفكير والمسماة حداثية، حيث سينقلنا من النظرة التأملية الدافئة والساحرة للعالم نحو نظرة باردة له، فغاليليو كان يرى انه عندما تلمسك الريشة وتحدث لك دغدغة، فهذا الإحساس ينتمي لذاتك وليس للريشة فغاليليو وكما يظهر من هذا المثال، كان يسعى لوضع فصل بين ما ينتمي للذات وما ينتمي للعالم الخارجي، إذ لا يجب بحسبه إسقاط ما هو إنساني على الطبيعة، فهذه الأخيرة صماء وعاطلة لا سبيل إلى فهمها إلا بتكميمها وترييضها ووضعها في قوالب رياضية، فالكيفيات التي نسقطها على الطبيعة تشوه الموضوع المدروس وتعطي صورة زائفة عنه. بكلمة واحدة معه سيضرب سؤال الغايات والمقاصد عرض الحائط، أي أن أسئلة الخير والشر هي خارج اهتمام العلم.

إن المتأمل في الدرس الحداثي بدءه من القرن السابع عشر وهو فجر العلم الحديث، يكتشف أن عملية الفصل هذه لم تتوقف أبداً، ولعل أكبر من كان له النصيب الأكبر في العزل وبوضوح ألقى بظله على الحياة البشرية إلى حد الساعة هو الدين، وهو موضوع مقالنا الأساس، فلنقف عند بعض ملامح هذا العزل الذي أصابه.

مظاهر عزل الدين عن أنشطة الحياة

يمكن للمُتتبع الحصيف أن يرى تداعيات العزل المنهجي على الشأن الديني، فالدين سيعزل عن كل قطاعات الحياة لكن بالطبع ليس عنوة كما يعتقد البعض، وليس اختياراً أيضاً كما يدعي البعض الآخر، بل هناك مُبررات وأحياناً تكون قوية ودامغة دفعت إلى ذلك والتي سنعمل على إيضاح بعضها:

1 عزل العلم عن الدين: الفصل بين تكوين العالم وخلق العالم

لقد غير العلم الحديث، المنهج في رؤيته للعالم، فلم يعد الهدف هو فقط تأمله، بل السيطرة عليه وتسخيره لمصلحة الإنسان، وذلك لم يكن ليتأتى لولا التخلي عن بعض الاعتبارات الدينية ذات النزوع الغائي، التي ترى أن كل شيء مخلوق من أجل الإنسان، فهو مرتب ومنظم من طرف الله، وعلى الإنسان التوقف عن التدخل. الأمر الذي اعتبره العلم حداً من فاعلية الإنسان وكبحا لقدرته في تطويع العالم. فالعلم لا يهمه مثلا، سؤال: لماذا خلق الله العالم؟ بل كيف صدر العالم من عناصره الأولى؟ فهو نقل المسألة من خلق العالم إلى تكوين العالم لهذا نجد العلم ذا نزعة ميكانيكية تنظر للعالم كآلة ضخمة معطلة من كل غاية (الإرادة، التفكير)، تحكمها الضرورة فحسب (سبب← نتيجة) فالوحيد الذي له الغاية هو الإنسان، لأنه يختار وله القدرة على التحكم والسيطرة، فالنظرة الغائية تجعل الإنسان مكتوف اليد ومكبل الإرادة.

لهذا سيتوجه العلماء وبتواضع كبير، إلى النظر في «تكوين العالم» وليس إلى»خلق العالم» فالخلق من اختصاص الله عز وجل، أما البشر وبعقلهم المحدود، فلا قدرة لهم إلا النظر في مكونات وأجزاء

العالم، فالعالِم البيولوجي مثلا وهو يفحص البنكرياس لا يسأل سؤال من خلق هذا البنكرياس، فهذا أمر محسوم والجواب الديني عنه فيه الغنية، بينما العالِم يبذل جهده للحفر في مكونات البنكرياس فيكتشف مثلا أنه معمل لصناعة هرمون الأنسولين. إذن العزل هنا عند العالم يتم لدواع برجماتية إذ سيستفيد منه الإنسان عمليا.

إذا كانت إذن بعض ملامح عزل الدين عن العلم تتجسد في فصل النظرة الغائية عن النظرة الآلية أي فصل سؤال التكوين عن سؤال الخلق. فإن هناك ملامح أخرى لهذا الفصل، إذ وبقوة المتغيرات العلمية، سيستغني العلماء عن الحقيقة كما تقدمها الكتب المقدسة، فالحقيقة بطلها الإنسان وهو صانعها، ولم يعد بحاجة إلى يد مفارقة تدعمه في ذلك، فنفهم بهذا الكلام معنى قول غاليليو الصارخ القائل: «إن الإنجيل يعلمنا كيف نذهب إلى السماء ولكن لا يعلمنا كيف هي السماء». فهذا الأمر يحتاج طريقة أخرى هي العلم الناشئ آنذاك، فكانت بذلك أول عملية تفرقة أي عزل بين الكتاب المنظور والكتاب المسطور، فهما يختلفان من حيث منهجية التناول ولغتهما مختلفة تماما، يقول غاليلبو: «إن الطبيعة مكتوبة بلغة الرياضيات وحروفها هي المثلثات والدوائر وباقي الأشكال الهندسية، فبدونها لن يتمكن الإنسان من فهم ولا كلمة واحدة - من كتاب الطبيعة- وسيتيه في متاهة الظلام الدامس» (3). فيكون غاليليو بهذا أحد من مَهّدَ للائكية في أوروبا القرن السابع عشر وذلك عندما فَرّقَ بين منطق الدين ومنطق العلم.

2 -عزل السياسة عن الدين

إن الأمر لم يقتصر فقط على الفصل بين العلم والدين بل تعداه وكما نعرف إلى عزل الدين عن السياسة، إذ سيتم تجاوز ما سمي بالحق الإلهي، حيث كان الحاكم يحكم باسم السماء، نحو بلورة نظرية في التعاقد الاجتماعي والتي أرساها كل من توماس هوبز وجون لوك وروسو... والتي بموجبها يكون الناس هم أسياد قرارهم، واختيار الحاكم يكون من أجل قضايا الدنيا وليس قضايا الآخرة. فمثلا إذا أخذنا جون لوك﴿ 1632/1704﴾ صاحب كتاب « رسالة في التسامح» (4) والذي كان البذرة الأساس لحرية المعتقد والتي ستصبح ركناً ركيناً في المنظومة الحقوقية للزمن الحديث، نجده يروج عملية الفصل بين السياسي والديني بوضوح شديد حيث دافع لوك عن استقلالية الفرد الدينية إلى أبعد مدى، اذ ليس للحاكم المدني أي سلطة على أفراد شعبه فيما يتصل بالدين لأن أمور الدين تخص الفرد والله فقط، يقول لوك: «كلها بين الله وبيني أنا» ويصرح أيضا أنه « ليس من المعقول أن يكل الناس إلى الحاكم المدني سلطة أن يختار لهم الطريق إلى النجاة، إنها مسألة خطيرة لا يمكن التسليم بها» فالحاكم مسؤول عن المحافظة على الخيرات المدنية وهي: الحياة والحرية والمساواة وحق الملكية فقط ولا شأن له بعالم الروح. بل يرى لوك أن المرء إذا ما أخطأ في العبادة فإنه لا يضر أحدا آخر غيره.

إن لوك يرى أن نجاة الروح من اختصاص الفرد نفسه فهو من هذه الناحية حر طليق فهو أعلم بالدرب الآمن لنجاته. إضافة إلى ذلك يوصي لوك الحاكم المدني بأن لا يمنع الناس من ممارسة شعائرهم وطقوسهم الدينية، فالمخالف لنا في الدين لا يجب علينا قهره باستخدام القوة ضده، بل علينا في مقابل ذلك أن نقنعه بأن «يصير صديقاً للدولة» وبهذا نجد أن أفكار لوك كانت دعامة أساسية نحو اللائكية،

بجعله نجاة الروح خلاصاً فردياً، وضمان الخيرات الدنيوية خلاص جماعي.

3 -عزل الأخلاق عن الدين

هنا نصل إلى موضوعنا الأساس وهو البحث عن ملامح فصل الأخلاق عن الدين، مذكرين دائماً أن الفصل لا يعني الطرد بل إيجاد دائرة واضحة للاشتغال، فالعزل قضية منهجية نفعية تمنع الغموض والالتباس ومن تم إزالة العبث والتلاعبات فالمطلب الدائم بمنهجية العزل هو الوضوح والسير في النور. وحصرا للموضوع من الشتات، سنكتفي فقط لمعالجة هذا العزل بوجهة نظر الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوك فيري والمزداد سنة 1952م.

•العزل عند الفيلسوف لوك فيري: (5)

إن عملية عزل الأخلاق عن الدين وصلت أوجها في القرن الثامن عشر مع الفيلسوف كانط﴿1724/1804﴾، لتصبح قضية الخير شأنا شخصيا لا علاقة لها بالوصايا. فأنا أخلاقي، يعني: أن الأمر اختيار يمليه العقل، إذ أكد كانط أن الفعل الأخلاقي الحقيقي تكون فيه أنت مشرع نفسك ولا تنتظر وصاية أحد وهو ما يمكن الفرد من الاستقلال التام وبشكل بطولي فهو قادر بواسطة عقله أن يرسم الحدود الفاصلة بين ما هو أخلاقي ولا أخلاقي وباتفاق مطلق مع باقي البشرية دون اللجوء إلى أي سلطة خارجية كيفما كانت. فالمرء إذا ما أراد عالم النقاء والنبل عليه تدريب نفسه كي يطيع أمر عقله وفق قاعدة التعميم التالية:» افعل بحيث يكون فعلك قانوناً عاماً» (6) بمعنى أن عليه عدم جعل نفسه استثناء في التشريع الأخلاقي. وهو الأمر الذي يسمح بالموضوعية والوحدة البشرية ومن تم تحقيق الكونية المنشودة.

إلا أن مسالة فصل الشأن الأخلاقي عن الشأن الديني ستخطو خطوات أكثر جرأة في الزمن المعاصر، وهو ما سيعالجه لوك فيري بطريقة طريفة جداً، إذ يرى قضية الأخلاق مرتبطة بتحقيق السلام وقضية الدين مرتبطة بالبحث عن الخلاص وسؤال المعنى. فكيف ذلك؟

ولنبدأ بهذه التجربة الخيالية التي يقترحها كمنطلق للتفكير. يقول لوك فيري: «لنعش حلما: لنتخيل أننا نملك عصا سحرية تسمح لنا بأن نجعل البشر، بلا استثناء، يسلكون من الآن تجاه بعضهم البعض على نحو في غاية الأخلاقية، ونجعل كل واحد منهم محترما للآخرين، طيبا، دمث الأخلاق، ليس مع أقربائه فحسب، بل مع مثيله أيضا، أي مع سائر الناس على سبيل الإمكان. بالتأكيد ستتخيلون أن مصير البشرية سيتحول جذريا جراء ذلك. فلا حروب، ولا جرائم قتل، ولا أشكال من الإبادة الجماعية، ولا خوف من وقائع الاغتصاب والسرقة، فيستغنى عن الجيوش وعن فرق الأمن والسجون، ومن المحتمل أن يقضى على أشكال اللامساواة الاجتماعية، أو على الأقل على أكثرها فظاعة».

لقد قدمت كلام لوك فيري كما هو لأظهر بداية أنه لا يخرج عن النمط الحداثي في التفكير وهو العزل المنهجي الافتراضي، فهو كما نرى، يُطالبنا بأن نتصور مجتمعاً مثالياً تسوده الأخلاق، ليؤكد لنا محاسن ذلك وما سيجنيه الإنسان من حقوق. لكن هذا الفيلسوف قصده عكسي وهو إبراز كم الفارق هائل بين القيم الأخلاقية والقيم الروحية، التي غالبا ما يتم الربط بينها، فإذا تحققت الأخلاقية في أعلى

مستوياتها وحصل البشر على حقوقهم كاملة، فهل يعني هذا أن الإنسان سوف لا يصيبه الهرم أو المرض أو الموت؟، بل هل الأخلاقية ستحول دون معاناة المرء من محنة حداد مرعبة إثر وفاة حبيب أو صديق؟، هل إذا اتسم شخص ما بالسلوك النبيل وعلى الدوام، سيمنع ذلك تعاسته في الحب؟، هل سيمنعه ذلك من القلق جراء اليومي الرتيب القاتل؟

إن هذه الأمور: الشيخوخة، المرض، فقدان العزيز، فشل الحب، الرتابة... لا تمت بصلة إلى الأخلاقية، فنجاحي الأخلاقي لا يعني قدرتي على تخطيها، إذن فالقيم الأخلاقية منفصلة عن القيم الروحية أو الوجودية، أو لنقل، إنه إذا كانت القيم الأخلاقية، هدفها النبل والخير الإنساني، فإن القيم الروحية هدفها الحياة الطيبة بالنسبة للبشر الفاني والمحدود في الزمان. أي أن الأخلاق هي وسيلة الإنسان ليعيش علاقات أكثر مدنية وملؤها السلام، لكنها ليست أبداً شرطاً كافياً لحياة مُوفقة. فالحياة الأخلاقية قد تكون جنباً إلى جنب مع حياة قلما ترضينا.

ولمزيد من توضيح ضرورة عدم الخلط بين دائرة القيم الأخلاقية ودائرة القيم الروحية يضرب لوك فيري مثالا توضيحيا وهو كالآتي: هب أن لدينا شخصاً رائعاً على المستوى الأخلاقي، فجاءه خبر ابنه الذي تعرض لحادثة سير مروعة، فأكيد سيهتز كيان هذا الأب وسيعيش تجربة مفعمة بقيم جوهرية وانفعالات هائلة، وتساؤلات عميقة، وإذا ما تأمل المرء الأمر جيدا سيجد أن ذلك لا يمت بصلة إلى الأخلاق.

كما يضيف لوك فيري أن حتى الحب، وإن كان فيه نوع من التودد والاحترام واللطف، فهو تجربة تبقى خاصة لا تتصل مباشرة بالأخلاق، فكم من الفضلاء هم تعساء في الحب، إضافة إلى أنه كوني أتصرف بشرف، لا يعني أني لن أشعر بالقلق حد الضجر، فالروتين والملل الذي يخترق وجودنا لا يجد أبداً مخرجه في الأخلاق.

إن كل هذه الأمور المذكورة أعلاه تدخل كما قلنا ضمن خانة مختلفة، إنها الخانة الوجودية، الروحية، والتي هاجسها هو سؤال مختلف عن سؤال الأخلاق، إنه سؤال الحياة الطيبة بالنسبة للإنسان الفاني؟ إنه سؤال الخلاص؟

هنا بالضبط تتدخل الأديان، فهي تقدم أحسن عزاء لمسألة الموت ومن تم المعنى، فأن تؤمن بأن هناك حياة أخرى خالدة، تسمح بلقاء الأحباب من جديد، لهو الخلاص المغري على أخطر سؤال بشري يقض مضجعه.

يتعرض الدين منذ القرن السابع عشر لعملية حصر وتضييق، بحيث لم يعد له سوى مجال واحد هو تقديم جواب عن سؤال الموت، لكن العجيب أن محاولة لوك فيري لن تقتصر على ترك الدين في هذه الخانة، بل سيسعى إلى إبراز أن حتى سؤال الخلاص يمكن منازعته فيه، وذاك ما ستقوم به الفلسفة باعتبارها منافساً. فكيف ذلك؟

يرى لوك فيري أنه بالرغم من أن الدين يكسب الإنسان أرباحا بجوابه المغري عن الخلاص، لكن ذلك لا يتم دون خسارة، حيث يتم هذا الخلاص على حساب شيئين أساسيين يحددان البشر وهما العقل والحرية. فالعقل مع الدين يصبح خاضعا، ومطالب بالانحناء أمام حقائق الوحي، كما أن سبل الحياة الطيبة، تصبح ليس ملكا للبشر بل إملاء من الإله، وهو ما يضرب الحرية في الصميم. فالدين بحسب لوك فيري هو الجواب الأكثر إنسانية من جهة لأنه شخصي يعني كل فرد بعينه، لكن من جهة أخرى

هو أيضا الجواب الأقل إنسانية، لأن العقل يزاح لصالح الوحي والإيمان.

هذا الأمر جعل لوك فيري يقول إن مسألة الخلاص ليست حكراً على الدين، فبالنسبة له، يمكن تقديم جواب كحل لذلك السؤال الخالد: ماهي الحياة الطيبة لبشر فانين؟ بالارتكان فقط على المؤهلات الخاصة بالإنسان، فيعاد له عقله وحريته. فما هو مقترحه الذي يبشر به؟

نحو إنسانية جديدة أو روحانية لائكية (7).

يقدم لوك فيري نظرة جد متفائلة للحضارة الغربية، فهو يعلن القناعة التالية: إن أرووبا العجوز وبالرغم من كل عيوبها هي ليست بالبؤس والتراجيديا التي يمكن تصورها، فهو جد متفائل ويرى أن المعنى موجود وهو آلان يتشكل ويتمثل في تنامي قوة المشاعر والحب الذي يؤكد أنه سيصبح الملاذ النهائي على الأقل في أوروبا، وهو الأمر الذي ينبئ بميلاد نمط جديد من المقدس الذي أصبح يؤثر في الإنسانية كثورة هادئة لكن فعالة، فماذا يقصد لوك فيري بالمقدس؟

لا يقصد لوك فيري بالمقدس ذلك المعنى الديني، بل يقصد به كل ما يمكن أن نضحي من أجله وأن نهب روحنا لصالحه (8)، وإذا كانت دواعي التضحية التي كان الإنسان مستعدا للموت من أجلها ثلاثة وهي: الموت من أجل الله أو من اجل الوطن أو من أجل الأفكار الثورية الكبرى، فإن هذا الأمر لم يعد مقنعا في أوروبا الحاضر يقول لوك فيري: « فمن من شباب هذا الجيل الأوروبي مستعد لأن يموت من أجل الله أو من أجل الوطن أو من أجل الثورة؟ تقريباً لا أحد». يشير لوك فيري أنه نعم، هناك حقاً من ما يزال يموت من أجل الله وهناك العديد من المتعصبين لوطنيتهم وأيضا مازال العديد من الثوريين... لكن الديموقراطيات العريقة قد قامت بإعادة النظر في كل القناعات القديمة التي أضفت المعنى على وجود الإنسان، فالمقدس لم يعد يتجسد في فكرة الكوني المتناغم اليوناني ولا في الإلهي الديني ولا في الوطنية ولا في الأفكار الثورية فهذه المثاليات أو المرويات الكبرى قد تعرضت للتفكيك والتحطيم بحيث يصعب العودة إلى الوراء، وليس من خيار إلى السير بحلول إلى الأمام، وهذا الحل آخذ في التبلور والمتمثل في الحب الناتج أساسا عن ظهور الأسرة الحديثة، التي أصبحت نووية، فهي نتاج نظام الأجرة الرأسمالي الذي سمح للأشخاص بالاستقلال المالي ومن تم استقلال أخذ القرار أي الانتقال من الزواج المرتب إلى الزواج الحر، مما يدفع الآباء إلى التضحية بوجودهم من أجل كائنات بشرية بلحم ودم وبالأساس أطفالنا. وفي هذا الصدد. يقول لوك فيري مذكراً أنه في القرون الوسطى الأوروبي كان موت طفل أقل خطورة من موت خنزير أو حصان، وهو الأمر الذي لا نراه اليوم.

إن مسالة الحب وإضفاؤه المعنى على الحياة لأمر معروف منذ القديم، لكن بالنسبة للوك فيري فهو يرى أنه ولأول مرة في التاريخ سيصبح مبدأ الحب رؤية جديدة للعالم، إنه الملجأ الحقيقي للمعنى والذي سينظم من جديد القيم التي تهالكت في الحضارة الأوروبية الحديثة، إنها ثورة كوبيرنيكية صامتة وشديدة العمق. ستخلق المعنى بصيغة أرضية يتحقق فيه التعالي في المحايثة، إنها روحانية لائكيه بتعبيره الطريف. الأمر الذي جعل لوك فيري يدعو إلى إقامة سياسة جديدة يسميها: سياسة في الحب وهي النظرية المقترحة من طرفه للتفكير في الأجيال الصاعدة.

نحو سياسة جديدة

ينطلق لوك فيري من علماء البيئة فهم الأوائل الذين طرحوا وجراء الهدر البيئي سؤال: أي عالم سنتركه للأجيال الصاعدة؟ وقياسا على ذلك سيقترح لوك فيري تعميم السؤال على كل أنواع السياسات وذلك على الشكل التالي: أي عالم سنتركه لمن هم الأحب إلينا، أي أطفالنا وبوجه أعم شبابنا؟ أي الإنسانية التي ستأتي بعدنا؟ تلك هي المسألة السياسية الجديدة، ولكي يعطي لمسة فلسفية على مقترحه هذا قام لوك فيري بصياغة قانون الحب كأمر قطعي على الشاكلة الكانطية وهو كالأتي: «افعل بحيث يمكن لفعلك أن يطبق على من هم الأحب إليك» وإذا ما طبقت هذه القاعدة على القرارات السياسية فان الاختيارات بالطبع ستكون أكثر إيجابية. بالتأكيد في هذا الاقتراح نوع من المثالية، لكن لوك فيري يقول أنه على الأقل ستكون مثالية أقل دموية من كل المثاليات التي اكتسحت أوروبا القرن العشرين.

هذا الموقف الجذري الذي يعزل الأخلاق عن المعنى والذي ينافس الدين في آخر معقل له وهو الخلاص، جعل المفكر المغربي طه عبد الرحمن يؤلف كتاباً لمناقشته وهو بعنوان «بؤس الدهرانية » (9)، حيث خصص منه حيزاً لنقد فكر لوك فيري الذي يريد جعل الإنسان إلها.

الهوامــش :

1 ـ انظر كتاب: Descartes □ Discours de la méthode.Union Générale d' éditions1951

يقول ديكارت في الجزء الثاني من كتابه مقال في المنهج وهو يعرض الخطوة الأولى من منهجه:

" Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vrais, que je la connusse évidemment être telle□ c'est - à- dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugement, que se qui présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute."

2 ـ انظر: غنار سكيريك ونلز غيلجي "تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين" ترجمة د.حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1/2012، ص 393.

3 ـ انظر المؤلف الطريف والممتع الذي أنجزه الفيلسوف وعالم الفيزياء "إتيان كلان" Etienne Klein وهو بعنوان: Galilée et Les indiens. Champs sciences. Flammarion, 2008.p 21.

4 ـ انظر: "رسالة في التسامح" لجون لوك ترجمة الدكتور عبد الرحمان بدوي. دار الغرب الإسلامي، بيروت.ط1/1988.

5 ـ اعتمدنا هنا على كتاب لوك فيري الذي جاء بعنوان: "أجمل قصة في تاريخ الفلسفة" والذي ترجمه مؤخراً محمود بن جماعة، عن دار التنوير. الطبعة الأولى 2015.

6 ـ انظر تفاصيل الأخلاق الكانطية ضمن مقالنا المنشور في مجلة: الفكر العربي المعاصر الصادرة عن مركز الإنماء القومي 2013 م. العدد 160/161. وهو بعنوان: " الأخلاق الكونية باسم العقل: كانط نموذجا".

7 ـ اعتمدنا هنا كتابا آخر للوك فيري وهو بعنوان: " ثورة الحب" من أجل روحانية لائكية. واعتقد انه لم يترجم بعد. Luc Ferry: La révolution de L' amour. Pour une spiritualité laïque. Edition J'ai lu / 2010.

8 ـ يقول لوك فيري: في الصفحة 15 من كتاب" ثورة الحب المذكور أعلاه ما يلي:

"… J'entent ici le terme ‹‹sacré››, non au sens religieux, mais dans son acception étymologique et philosophique, non pas comme l'opposé du profane, mais plutôt comme ‹‹ce pourquoi on peut se sacrifier›› risquer ou donner sa vie."

9 ـ د.طه عبد الرحمن " بؤس الدهرانية" النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. الطبعة الأولى 2014م. بيروت.

الحداثة: من العقلنة إلى التّشيّؤ

عادل الطاهري // باحث مغربي

ثمة شبه إجماع بين الباحثين على صعوبة تقديم تعريف لمفهوم الحداثة، والتباس وغموض يكتنفان مدشن هذه القطيعة بين العصر الوسيط والعصور الموسومة بالحداثة، وقد يكون مرد هذه الضبابية التي تلف موضوعا شائكا كمفهوم الحداثة هو شساعة المجالات التي طالتها واخترقتها بنية التحديث (1)، وهو ما يجعل من العسير فعلا تتبع كل التحولات الحاصلة؛ في الفن واللغة والفكر الديني والفلسفي والاقتصاد والسياسة.. إلخ. وبالتالي استعصاء الحسم في تحديد قول فصل في ماهية الحداثة وما يحوم حولها من إشكاليات من قبيل أولى عتباتها وأول واعٍ بانبثاقها وسماتها الأساسية.

غير أن صعوبة التعريف ليست ناجمة عن عسر الإمساك بالإرهاصات الأولى لبروز المفهوم فحسب، بل إن التعريف مستعصي لطبيعة جوهرية في الحداثة، أو هكذا يطيب لمنظري المفهوم المعاصرين أن يضفوا عليها، فحسب أحد الفلاسفة المعاصرين الحداثة «مشروع لم يكتمل بعد»، بل وقد ذهب بعضهم إلى أن الحداثة في صيغتها الليبرالية هي نهاية التاريخ، وهذا التهويل بالذات هو ما يجعل الدلالة تنفلت من عقالها، وقد أشار إلى هذه المفارقة عبد الله العروي في كتابه « Islam et modernité » ، فاستنادا إلى قاعدة هيجيلية تقرن فهم ظاهرة ما ببلوغها أوجها والوعي بفسيفسائها الكامل تاريخيا يتساءل عبد الله العروي عن إمكان تعريف الحداثة التي لم تكتمل بعد بل وتُقدَّم كما لو كانت مسار مشروع بلا نهاية، هل نستطيع تعريف المجهول؟ (2).

هذا على مستوى التعريف الماهوي، أي ما يكون به الشيء هو هو، لكن في المقابل هناك تقاطعات بين الحداثة ومفاهيم أخرى من قبيل العقلانية والذاتية والحرية، وهذه المفاهيم مترابطة بينها بشكل جوهري وكل منها يقود إلى الآخر، فاستخدام العقل يتطلب ثقة في النفس أي تقديسا لحق الذات في التفكير، كما أن العقلانية تنسدل عن اختيار حر لا يخضع لأية وصاية، ومن هنا نفهم كيف أن كانط جمع بين كل هذه المحددات في تعريفه لمفهوم «التنوير»، إذ يختزل المفهوم في قدرة الإنسان على توظيف عقله في ممارساته الفكرية واليومية من غير خضوع لأية وصاية خارجية، أي الخروج من حضيض الطفولة الذي يزج الإنسان بنفسه فيه والعروج في منازل الرشد.

وقد يبدو واضحا للقارئ لتاريخ أوربا أن الغلو في العقلنة هي رد فعل على معارك ضارية دارت بين الإنسيين والتنويريين وخصومهم من رجال الدين (3)، وموجة العقلنة لم تطل الإكليروس فقط بل كذلك من يسمون بالمدرسيين، وهؤلاء كانوا يتناولون قضايا «علمية» بمنهج نقلي كُتبي، لهذا نجد

الفيلسوف «بيكون» أحد مؤسسي المنهج العقلاني التجريبي البديل لهذه «المدرسية» يصدر أحكاما قاسية عليهم، يقول عن الفلسفة القديمة «إنها نوع منحط من المعرفة أنشأها المدرسيون الذي كان لهم ذكاء قوي وحاد، وأوقات فراغ طويلة، وقراءات قليلة التنوع (...) لكن ذكاءهم كان حبيسا في زنزانات كُتاب قلائل، أهمهم أرسطو حاكمهم المستبد» (4).

ويمكن أن نعد الفيلسوف الفرنسي ديكارت هو رائد المنهج العقلي، فهو الفيلسوف الذي أعلى من شأن العقل واعتبره المعيار الوحيد للحسم في القضايا الفكرية، ويُعد «الشك المنهجي» بوابة هذا المنهج الجديد، فكأنه بذلك قد فتح أوراش مراجعة كل القضايا التي كانت تشغل العقل الأوربي؛ التشكيك في حقيقتها وإعادة بنائها على أساس عقلي مشترك، ومن هنا قولته المشهورة «العقل أعدل قسمة بين الناس» (5).

الشك المنهجي بين العقلانيين ورجال الدين

لكن «قنبلة» الشك المنهجي في أهم مسألة خلافية بين العقلانيين ورجال الدين؛ ألا وهي الفكر الديني، لم يفجرها ديكارت، فالمعروف عن هذا الأخير أنه كان يحابي رجال الدين، بل إن ديكارتيا آخر سيسير بمنهجه الشكي إلى أقصى مداه ويسقطه على دراسة النصوص الدينية، وذاك هو الفيلسوف الهولندي سبينوزا، يقول حسن حنفي في مقدمته التحليلية لكتاب سبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة»: «لقد قيل دفاعا عن ديكارت أن موقفه من رجال الدين ومهادنته لهم إنما هو موقف ذكي، اتخذه ديكارت حتى يحتوي رجال الدين من الداخل. ولا يصطدم مع السلطة بالتناطح والمواجهة، يكفيه أنه وضع قنبلة زمنية انفجرت بعده في سبينوزا وفولتير، وتناثرت شظاياها في العصر الحديث بطوله وعرضه» (6).

لننطلق من آخر عبارة للمفكر المصري حسن حنفي عن تناثر شظايا ديكارت في العصر الحديث، لننظر إلى تجليات ذلك في مستويات مختلفة من المجالات التي طالتها العقلانية والشكل الذي صاغته الحداثة لها وهي تخترقها وتعيد بلورتها من جديد. إن الحداثة قد حوّرت مفهوم المعرفة في حد ذاته وأعادت تقييمه وتقويمه، فإذا كانت المعرفة الحقة والمعتبرة في الماضي هي تلك التي تنحو نحو التجرد والتأمل، وتوظف العبارة الشعرية والأدبية للتعبير عنها، فإنه على العكس حطت الحداثة من هذا النوع من المعرفة ورفعت من شأن المعرفة التقنية القائمة على الحوسلة والضبط الكمي والجمود والحياد القيميين والاستعاضة عن القيمة بالحساب من خلال معادلات رياضية دقيقة، والمعرفة الحداثية تقنية لا بمعنى أنها توظفها فقط في مسائلها الشائكة، بل بمعنى آخر وهو خضوع المعرفة نفسها لمتطلبات التقنية، وهذا ما يسميه «ماكس فيبر» بالترشيد كما سنرى في هذه المقالة، وهكذا «فالعلم الحديث تقني في جوهره أي خاضع لما تقتضيه التقنية بالدرجة الأولى» (7).

كما أحدثت الحداثة من خلال منهجها العقلي الصارم نقلة نوعية في تصورها للطبيعة وما تفرّع عن ذلك من نتائج مبهرة، لقد كانت الطبيعة في الماضي فضاءا مُلغزا ينظر إليه عادة برؤية سحرية خرافية حدّاً أدى إلى ظهور ما يسمى بالنزعة الإحيائية Animisme أي الاعتقاد في وجود أرواح

لابد من الحذر من تغول التقنية والرضوخ لإملاءاتها التي لا تستقر وتهدأ حتى تلتهم الإنسان نفسه، فتصير هي المؤله الوحيد.

كامنة وراء كل جسم طبيعي أو ظاهرة ما طبيعية، أما الحداثة، ومع غاليلي غاليلو بالضبط، فقد نسف هذه الرؤية السحرية وعرى الطبيعة من كل قُدسية وألغى كل تراتبية أنطولوجية موروثة من القرون الوسطى (مثل ما تحت القمر وما فوقه.. إلخ)، إن الطبيعة مجرد أشكال هندسية قابلة للحساب والاستغلال واستخراج ما يكمن فيها من منافع قد تفيد في تجويد الحياة الإنسانية. لقد تحول مع عصر الحداثة موقف الإنسان من الطبيعة وانتقل من شعور الخوف والرهبة والتقديس أو حتى النظر إلى الطبيعة كمنبع للاستيحاء الجمالي والشعري، إلى الرغبة الموضوعية في السيطرة والهيمنة والاستغلال. وشكل الكشف العلمي لعدم مركزية الأرض في الكون عاملا هاما اعتُبر بمثابة «ثورة ثقافية» لما كان له من تبعات خطيرة على الفكر، وأهمها بالذات هو ما أشرنا إليه من نزع القداسة عن الطبيعة، فالأرض مثل أي كوكب آخر من حيث مادته يسبح في فضاء لامتناهٍ، وهو امتداد متجانس وكمي بالخصوص، وهذه الكمومية نفسها تعد بؤرة الرؤية الحداثية للطبيعة، فهي لم تعد باكتشاف الجواهر والكيفيات، بل تعنى فقط بالكم والعلاقات القائمة والسببية القائمة بين مكونات الطبيعة حتى يسهل التحكم فيها وإخضاعها لسيطرته.

وقد طال اختراق الحداثة لبنية التاريخ كذلك، ففي الماضي حيث يشكل الدين المرجع الأساسي لكل شيء، كان ينظر إلى التاريخ على أنه ظل لله في الأرض، فالانهزام في الحروب عقاب إلهي، والمنتصر الظافر لم ينل ذلك إلا لرضى الآلهة عنه، والكوارث الطبيعية هي الأخرى غضب إلهي، أما الرؤية الحداثية للتاريخ فقد فصلت بين الميتافيزيقا والزمن؛ إن التاريخ سيرورة Processus وصيرورة تتحكم فيها عوامل موضوعية، قد تكون اقتصادية (ماركس) أو سيكولوجية (فرويد) أو مناخية وطبيعية (مونتسكيو).. إلخ. لكن الأهم من هذا هو ذلك التوتر العنيف الذي قام في عصر الحداثة بين الماضي والحاضر والمستقبل، فقد كانت الرؤى اليوتوبية هي السائدة في ما مضى، ويُنظر عادة إلى نقطة ما تنتمي إلى الماضي بأنها المثال الذي يجب إعادة تشكيل التاريخ لينطبق ويتوازى معه، أي أن الماضي يصير معياريا، أما الحداثة فقد أدارت وجهها بعنف وتعصب إلى المستقبل ولم ترَ في الماضي إلا الجهل والخرافة والتخلف، ومن هنا ظهرت فلسفات ذات طابع إيديولوجي أكثر منها علمي آمنت بالتقدم المستمر، واعتبرت الحاضر نفسه لحظة ضاغطة وعابرة، نقطة مطاطة تقذف بنا دائما إلى الأعالي للارتقاء والتطور. إن عصر الحداثة قد ولى وجهه قِبل المستقبل وتنكر لكل ماضيه وهذا ما يعبر عنه أحدهم بقوله «عصر الحداثة هو العصر الذي يختل فيه التوازن بين الماضي والمستقبل؛ فهو العصر الذي يحيا بدلالة المستقبل وينفتح على الجديد الآتي وبالتالي لم يعد يستمد قيمته ومعياريته من عصور ماضية، بل يستمد معياريته من ذاته، وذلك عبر تحقيق طبيعة جذرية مع

التراث والتقليد» (8).

الحداثة التي علمنت كل شيء

إنه من الواضح أن الحداثة قد علمنت كل شيء، فلم يعد لأي شيء متعال أي حضور في منظومته المتشابكة والمحكمة النسج، لكن خطورة هذه الرؤية ظهرت أبشع ما ظهرت في إسقاط الفكرة على الإنسان، لقد كان موقف الحداثة من الطبيعة صحيحا إلى حد بعيد، فالطبيعة مُسخرة حتى في الديانات التوحيدية كالإسلام للإنسان، وهو مطالب باكتشافها وتسخيرها لنفسه، لكن النظر إلى الإنسان من هذا المنظور الحسابي والعلماني قد ألغى خصوصيات كثيرة ميزته عن مكونات هذا الوجود، فبدءً من داروين الذي اعتبر الإنسان شكلا أرقى لسلالات حيوانية، وهي النظرة العلمية التي طبقتها النازية في سياستها فكان لها تبعات وخيمة على مستقبل البشرية، إلى فرويد الذي اعتبر الإنسان كائنا جنسيا بالأساس، وهو ما تلقفته الإباحية المعاصرة فقدمت الإنسان كركام من اللحم يركض لاهثا وراء اللذة. كانت النتيجة هي عدم الفصل بين الإنسان وباقي الموجودات سواء في حاجياته الطبيعية أو في فيزيولوجيته. إن الفرق كمي لا نوعي، وهذا ما أدى إلى التسوية بين الإنسان والحيوان، وبعدها إلى المطابقة بينه وبين الشيء.

وما يقال عن الفرد يسري على الاجتماع كذلك، لقد غالى المجتمع الحداثي في تطبيق التقنية في تنظيم المجتمع، وهو ما يسميه ماكس فيبر بالترشيد، وقد عرفها عبد الوهاب المسيري بقوله «الترشيد هو عملية علمنة تعني إعادة صياغة المجتمع والإنسان على هدي القوانين العلمية المادية الصارمة الكامنة في المادة والمتجاوزة للإنسان» (9). وقد نلحظ أن هذا الواقع قد فرضه التمطيط المنطقي المسترسل بلا أي ضابط لمنهجيات علمية كالموضوعية مثلا، فقد كان من محامد المنهج العلمي الجديد هو فصل الذات عن الموضوع، من هنا فقد كان منتظرا أن يتم تغييب «الذات» بمعناها الديني والقيمي الأخلاقي في تنظيم المجتمع، وعدم الاكتراث إلا بالجانب المادي والتقني الظاهر، فكان من إفرازات هذا الوضع إخضاع الإنسان نفسه للتنقية كما أشرنا سالفا، يقول عبد الوهاب المسيري «يحرص العلم الحديث على الموضوعية والتجرد من العواطف وعلى الحياد وعدم الاكتراث بالغائيات والأخلاقيات الإنسانية، ويظهر هذا في الهجوم الشرس على الطبيعة البشرية كمفهوم مرجعي للعلوم الإنسانية، وهو ما ينمي في الإنسان المقدرة على الانفصال عن المضمون الإنساني والأخلاقي» (10).

مآزق الترشيد التشيؤ

ومعلوم أنه في غياب أي وازع أخلاقي أو مرجعية قيمية ودينية تتلبس الأشياء وتختلط الأوراق، ذلك أنه لا يكون في أيدينا أي معيار من أجل التقييم، وهذا ما نلمسه في بعض الفلسفات المعاصرة التي لم ترَ غير «النسبية» حقيقة أحادية لا تنافسها في مرجعيتها أية حقيقة أخرى، وهذه نتيجة كارثية إذ «تؤدي إلى المساواة بين كل الأمور في جميع الوجوه وإلى تسويتها، وهذا يؤدي إلى ضمور الحس الخلقي وإلى تزايد المقدرة على الحكم على ما هو إنساني بمقاييس إنسانية» (11)

لابد من التفاتة إلى الأخلاق الإنسانية الأصيلة التي دافع عنها الأنواريون الأوائل ونتطلع لإرسائها بالتربية

وقد أدرك الفكر الغربي الناقد الذي وقف على كارثية الترشيد بمفهومه الفيبري، خطورة العقل الأداتي التي ظهرت بعض انعكاساته في القرن العشرين من بروز أنظمة توتاليتارية شمولية لا يمكن الشك في خلفياتها الحداثية والتقنية، إلى الإبادات الجماعية، والحملات الاستعمارية التي كانت «المرحلة الأعلى من الرأسمالية» على حد تعبير «لينين»، لكن أخطرها كان على العقل نفسه، فالإنسان الذي تحول إلى رقم حسابي في معادلة رياضية، صار هو الآخر لا يفكر إلا بلغة الأرقام، وانتفت عنه بالتالي صفة الإنسانية ككيان معقد يندغم فيه بالإضافة إلى العقلي ما هو جمالي شعري وديني روحي وقيمي أخلاقي، إن الإنسان الغربي بعبارة فيلسوف ناقد منتم إلى مدرسة فرانكفورت كـ «هربرت ماركيوز» «إنسان ذو بعد واحد»، تتحكم فيه محددات خارجية وتصيغ له مشاعره وطموحاته، وهكذا فالحداثة التي أرادت القضاء على العبودية قد دشنت عالما مغلقا يخضع فيه لعبودية ناعمية لا ينتبه لها، ذلك أن الإعلام وانتشار ثقافة الصورة قد اخترق الإنسان وجعله مطاوعا لرغباته، وهذا ما يسميه عبد الوهاب المسيري بـ «التدجين».

إن الفكر الغربي الذي دشن عصر الحداثة بالعقلنة، قد أخضع الإنسان نفسه لهذا المنهج الترشيدي ما جعله يسقط سقطة رهيبة في آفة «التشيؤ»، فهو لم يكتف بتشييء الأشياء ونزع الطابع السحري عنها، بل إن الإنسان نفسه في هذه المنظومة قد تحول إلى «شيء» تحت ضغط الإكراه الاقتصادي المتنامي والاشرئباب المستعر للربح، فأفرغه من حاجياته الروحية والأخلاقية، ويبدو أنه لم يتم الالتفات بعد إلى صيحات مدرسة فرانكفورت التي وقفت على هذا الانسداد الإنساني المضني، ودعت بالتالي إلى «عقل تواصلي» بدل «العقل الأداتي» (هابرماس) وإلى الانفتاح على الفنون والكتب المقدسة من العهد القديم والحديث (أدورنو وهركهايمر). وهي الصيحة نفسه المدوية لفيلسوف مغربي لا يفتأ يرددها في مؤلفاته بنقده للفصل بين العقل والإيمان والأخلاق والشرع لكن من منظور خصوصية مجالنا التداولي الإسلامي، ودعوته بالتالي إلى تلبية حاجيات القلب نفسه، يقول طه عبد الرحمن في سياق حديثه عن العقل البديل «إن العقل الموسع هو العقل الذي تزدوج فيه قوى الإدراك، بحيث تكون كل واحدة من هذه القوى الإدراكية عبارة عن قوتين اثنتين، إحداهما قوة خارجية أو حسية لا تدرك من الأشياء إلا ظواهرها وقوانينها، والثانية قوة داخلية أو معنوية تقف على البواطن والأسرار ويشترط فيها التحقق بالعمل الديني» (12).

إننا ندرك إدراكاً قاطعاً من المنظور التاريخي أن الحداثة قد أسهمت بتطبيقها للمنهج العقلاني والتقني في تحقيق رفاهية مادية للإنسان الغربي خصوصاً، فالعالم الغربي على سبيل المثال لم يعرف منذ الثورة الصناعية أية مجاعة، من هنا فعلينا نحن كذلك أن نأخذ بقسط وافر من هذه الحضارة في جانبها المادي، لكن لابد من الحذر من تغول التقنية والرضوخ لإملاءاتها التي لا تستقر وتهدأ حتى

تلتهم الإنسان نفسه، فتصير هي المؤله الوحيد، ويصير الإنسان هو أحد الأشياء التي تصنعها، وهذا ما انتبه له فلاسفة الغرب، يقول محمد سبيلا «التقنية كما أوضح هيدجر ليست مجرد تطبيق للعلم عبر إرادة الإنسان، بل هي ما يحدد للعلم نمط معرفته المطلوب» (13).
إنه لابد من التفاتة إلى الأخلاق الإنسانية الأصيلة التي دافع عنها الأنواريون الأوائل ونتطلع لإرسائها بالتربية وقد صدق الرسول الكريم القائل «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق». ولابد من إصغاء لأنين الروح الباحثة عن غذائها في زحمة الماديات «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاها [الشمس : 9-10].

الهوامـــش :

1 ـ معلوم أن ليس كل تحديث حداثة، فالفكر الفلسفي يميز بين "الحداثة" و"التحديث"؛ الحداثة هي الروح والمعنى اللذان يسريان في كل إبداع من الإبداعات التي تسم العصر الحديث، بينما التحديث هو الجانب المادي من هذا الإبداع، وقد رأى محمد الشيخ أن الفرق بين الحداثة والتحديث كالفرق بين "المعاني" و"الأواني".
انظر : محمد الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثيا؟. (البيضاء : منشورات الزمن. 2006)

2 ـ يقول عبد الله العروي : « Si l'ère moderne n'est pas encore achevée, comment se mettre d'accord sur sa signification ? Allons plus loin et disons : et si la modernité était précisément un processus sans fin, comment pourrait-on la définir ? ».
Abdellah Laroui, Islam et modernité. (Beyrouth : Le centre culturel arabe. 2009) P 68.

3 ـ انظر فصلا بعنوان "مشهد ثقافي وديني جديد" في :
محمد حبيدة، تاريخ أوربا : من الفيودالية إلى الأنوار.(الرباط : دار أبي رقراق للطباعة والنشر. 2010) ص 85 وما بعدها.

4 ـ عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية : إشكالية التكون والتمركز حول الذات. (بيروت : المركز الثقافي العربي. 1997) ص19.

5 ـ يقول ديكارت : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »
Descartes, Discours de la méthode. Livre de poche. 2000. p67

6 ـ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم : حسن حنفي. مكتبة النافذة. 2005. ص 11.

7 ـ محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة. (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر. 2007). ص 8.

8 ـ نفسه، ص 12.

9 ـ عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. (دمشق : دار الفكر. 2013) ص 134

10 ـ نفسه، ص 137.

11 ـ نفسه.

12 ـ طه عبد الرحمن، سؤال العمل : بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم. (بيروت : المركز الثقافي العربي. 2012) ص107.

13 ـ محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة. ص 8.

سؤال الأخلاق بين الحداثة واليوتوبيا

عبد الكريم القمش // كاتب ومترجم

«إنما الأمم الأخلاق ما بقيت، فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا». لم يُخبرنا أحمد شوقي أمير الشعراء إلى أين يذهب أولئك القوم الذين لا أخلاق لهم ولكننا نعلم يقيناً أنه لا وجود، وفق أحكام السوسيولوجيا، لشيء اسمه «أمم بلا أخلاق». هذا التوصيف لا أخلاقي بالمرة فحتى المجتمعات المُلحدة نفسها (إن صح هذا التعميم) لم تكن أبدا مجتمعات بلا أخلاق، فما بالك بالمجتمعات الحداثية؟
طيب. أعلم هنا، عزيزي القارئ، أني أعلن عن رأيي صراحة منذ البداية في هذا المقال وأني أنحاز إلى حقيقة كون الحداثة يستحيل أن تكون بلا أخلاق مادامت الأخلاق نفسها لا ترتبط بشيء آخر غير الشعور الإنساني العام الذي جبلنا عليه كفطرة تستوطن جيناتنا إلى جانب كل ميل للاختلاف والنشوز عن جادة العرف والقانون ومن هنا تنطلق المعضلة.

ما هي الأخلاق؟

علينا أن نعرف «لاءات» الأخلاق أكثر من المباح في إطارها حتى نحدد ماهيتها أولا. واللاءات هنا بالصدفة السوسيولوجية غير المحضة تختلف من مجتمع إلى آخر فكيف لنا، إذا، أن نتفق على تعريف موحد سنكون نحن أول الكافرين به هنا أو هناك، في هذا البلد أو ذاك؟ ذلك أننا شئنا أم أبينا، الأخلاق أمر نسبي للغاية يخضع لمجموعة من المؤثرات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية والميثولوجية والجغرافية على حد سواء. بمعنى آخر. ما هي الأخلاق، وأين، ومتى؟ وكيف؟ ولصالح من؟ فالأخلاق بالنهاية قضية نفعية. لصالح فئة ما بالمجتمع وحتى نكون دقيقين أكثر من اللازم دعونا نقول كمنطلق أن الأخلاق مسألة ترتبط ارتباطا وثيقا بالمصلحة. مصلحة من يضع أسس الأخلاق. ويكون له سلطة توزيع المصلحة على بقية الأطراف المساهمة في تنفيذ لوائح الأخلاق.
إن اتفقنا حول لاءات التوطئة هذه كان لنا أن ننطلق نحو المحور الرئيس الذي يهمنا وهو محور «الأخلاق والحداثة». وهل للحداثة أخلاق، وهل الأخلاق خارج أخلاقيات الدين والعرف يعتد بها كأخلاق حقيقة؟ وهل الأخلاق في المجتمعات المسلمة تستمد أبجدياتها ومسلماتها ويقينياتها من الدين أم من شيء آخر؟ بمعني آخر وبكلمات أخرى. ما هي مرجعية الأخلاق كما نعرفها في مجتمعاتنا المسلمة عموما والمغربية على وجه الخصوص؟ هل هي الدين أم العرف أم العقلية الذكورية، أم التشبث بأهداب الجنة.؟

هنا ننطلق من حقيقة مسلم بها. أخلاق الحداثة بالنسبة للمواطن العادي تبدو أخلاقا دخيلة من الغرب والبعض يعتقد أنها أخلاق هدامة. وهذا يقابله أخلاقا يتوهمها المواطن العادي بصفتها الأخلاق التي يراد بها السوء من طرف أخلاق الحداثة ، أو بالأحرى، «لا-أخلاق الحداثة»، (أي حداثة لا أخلاق لها تحرض على الإباحية). وهنا يتوجب علينا في هذه المناولة تحطيم هذه المسلمة من أسسها وإعادة الأمور إلى مراجعها وفق منطق عقلاني واقعي سوسيو-ثقافي محض.

لكي ننطلق جيدا سيكون علينا أن نتطرق لنقطة ضعف ما يسمى بأخلاق الحداثة وهي تلك التي ترتبط في ذهن المواطن البسيط بمصطلح «الفساد». «الفساد» هنا لا علاقة له بـ«الفساد الإداري» أو المالي أو الاقتصادي، في ذهنية المواطن البسيط والعدو الاول لأخلاق الحداثة ، بل «الفساد» بمفهومه «الدارج» هو كل ما يرتبط بـ«الجنس» و«الليالي الحمراء» و«الراغبة» و«الغريزة» وتلك الأشياء التي تساوي «كبائراً» من حجم الرذيلة. وهنا وبلغة أكاديمية محضة أتكلم عن «الحريات الفردية» بصفتها أخلاقا افترقت فيها الطرق بين «أصحاب الحداثة» وأصحاب «التقليد» و«الدين». ولهذا سيكون علي هنا بسط نماذج عملية تساعدنا على تناول الموضوع بطريقة أكثر أكاديمية وأكثر سلاسة بعد هذه التوطئة.

كلما حار أحد في تسمية محظور في المجتمع قال أنه محرم بحكم الدين وحين يؤتي أحدهم على ذكر الدين و«قال الله» و«قال الرسول» يصمت الجميع، فلا قول بعد قول الله والرسول ومن يحفظ قولهما حتما يعلم أكثر من الجميع.

بين أيدينا نماذج تطبيقية/ عملية تُلخص الشيء الكثير:

1ـ حين تزني المرأة ويقول عنها الجميع أنها «عاهرة» يشتهيها الجميع ويلعنها الجميع. الإحساس الأول يتم في السر، والثاني في العلن، لا أحد من اللاعنين ولا من المشتهين يتذكر أن بكل زانية هناك زان خفي، ولا أحد يتساءل عن هويته ولا أحد يلعنه، ومن يعرفه يكتفي بتمجيده سراً أو علانية ضمن دائرة «إنه زير نساء يعتز به». وحين يتطلق «فلان» من «علانة»، يمضي فلان إلى حال سبيله لا يراقبه أحد ، بل قد تمتد إليه الأعين بين الجيران لعله يكون مرشحاً ليشغل منصب زوج ابنة «يقال عنها أنها عانس (ولا يوجد للذكر في مجتمعي مقابل لنعت كذلك).

أما «علانة» المُطلقة فلها من ألقاب القداحة ما شاءت قريحة المجتمع. إنها مراقبة. بل متهمة مع سبق الإصرار والاشتهاء. طيب. أين الدين من هذا؟. هل أراد الدين لمجتمع مسلم أن يحكم بهذه الأحكام وهي ليست أحكامه وكيف لأحكام الدين أن تقبل تلفيقا باسم الشرع كهذا باسمها ومجمعات العلماء صامتة لا تحرك ساكناً؟ الزانون والزناة يجلدون بالمساواة لا فرق بين الذكر والأنثى، والإسلام لم يقل لأحد أن يحتقر المرأة المطلقة دونا عن الذكر الذي تطلق أو طلق.

ما مصدر هذه الأخلاق؟ الدين؟ أم العقلية الذكورية؟ أم هما معاً، وإن كنا نتهم هنا بالتحديد العقلية الذكورية، أولاً وأخيراً.

2 ـ نأتي للنموذج الثاني: لنتخيل رجلاً يدخن بالشارع العام. أمر معتاد. أين الخيال بأمر كهذا؟.إنه رجل. والآن، لننتقل إلى الضفة الأخرى في الجهاز المفاهيمي الذكوري: لنتخيل لو أن الأمر هنا يتعلق

بامرأة تدخن بالشارع العام، يا إلهي، إنها امرأة، وتدخن، «لا بد أنها طيعة» «فلأراودها عن سيجارتها وانفتاحها». و«إن رفضت»، لعنتها باسم «الأخلاق». لنتخيل هذه المرأة وهي تدخن برفقة زوجها: «يا إلهي ، لا بد أنه تزوجها من حانة ليلية رأساً»: هكذا يُفكر العقل الجمعي في مجالنا التداولي، ولسنا في حاجة إلى تغطية الشمس بالغربال، ونحتاج إلى جرعات كبيرة من الصراحة والوضوح، حتى نُسمي القراءات المتداولة في مثل هذه الوقائع كما هي مُرَوّجة فعلاً، دون زيادة أو نقصان.

إنها نماذج عملية لتوهمات أخلاقية نخالها ذات قاعدة دينية فيما الدين براء منها وهنا نعود إلى التسمية الصحيحة لمصدر هذه الأخلاق: «العقلية الذكورية». لهذا وحين تدافع الحداثة عن المساواة بين المرأة والرجل في المقاربة الاجتماعية، أو على الأقل بالعودة إلى مساواة الدين بينهما في تلك الأمور تنتفض العقلية الذكورية وترفض الأمر جملة وتفصيلا، ولهذا السبب، كان أعضاء مجمع العلماء بالرياض بالمملكة العربية السعودية قد اعتصموا أمام دار الإفتاء بالمملكة قبل سنوات ليندوا بفتوى تسمح للأنثى التلميذة بمُمارسة حِصص التربية البدنية، ولنفس السبب تمنع المرأة من السياقة، ولكن المجتمع التقليداني الذي يعتبر في التضييق على المرأة قمة حفظ العرض والأخلاقي لكي يسوق أفكاره هذه يكون عليه تقديمها في ثوب ديني للمتلقي والمتعلم.

عندما تدافع الحداثة عن المرأة يعتبر المحافظون ذلك هجوما لا أخلاقيا على مجموعة من القيم الأخلاقية التي يسميها البعض «الهوية». والأخلاق في المجتمعات المسلمة عامة تتمركز حول مواضيع المرأة والجنس، وبشكل أكثر تدقيقاً، حول مفهومين دخيلين على الثقافة الإسلامية هما «العرض والشرف»، فالقرآن من أول صفحة فيه إلى آخرها لا وجود لكلمة شرف فيها أو عرض بالمعنى الذي نفهمه اليوم والذي يتعلق بشرف المرأة وعرض الرجل والأسرة. فبحفظ المرأة لشرفها تحفظ أعراض الأسرة وحين نتكلم عن الأسرة هنا فنحن نتكلم عن أعضاءها الذكور طبعاً. المرأة بالمقابل لا عرض لها والذكر لا شرف له يحافظ عليه فهو إن قام بفعل الزنا لا يحاسبه عليه أحد أو على الأقل لا يكون بذلك قد مسّ عرض أخته. فمتى كانت هذه أخلاقاً من وحي الدين؟

هناك تفريق واضح في المنظومة الدينية بين أخلاق المعاملات وأخلاق العبادات، والمغاربة ومعهم كل المسلمين حول الأرض، بسبب مخالب الانحطاط، أعْلَوْا من قيمة أخلاق العبادات على حساب أخلاق المعاملات وأصبح التركيز على العلاقة مع الله تعويضاً لهم عن فشلهم في إقامة أخلاق المعاملات، ولهذا نعاين سيادة أنواع [أخلاق] الفساد الإداري والمالي والتزوير والرشوة والمحسوبية والاختلاس والسرقة والشهادة بالزور وشرب الخمر والزنا واللواط والسحاق وزنا المحارم، والاغتصاب والقتل تمارس في كل مكان.

عندما يفشل مجتمع في التمثل بأخلاق المعاملات كما يدعو لها الدين فإنه يركز على العلاقة مع الله بالصلاة والصوم والإكثار من التظاهر بكل مظاهر التقوى ولو كان ذلك عبارة عن إسكات صوت الموسيقى أثناء الآذان أمام طاولة مليئة بالخمور وسط غرفة مغموسة في بحار الرذيلة. المهم أن أفراد المجتمع يسعون ما أمكنهم أن يوصلوا رسالة إلى السماء مفادها «أننا ها هنا نخجل من ذنوبنا وندعوك لهدايتنا لأنك تهدي من تشاء وكل من يحلل الخمر رغم شربنا له نقاتله باسمك». وكأنهم

بهذا يحصلون على رضا من الله ومباركة منه وهذا يقودنا إلى المتهم الثاني في قائمتنا. «التشبث بأهداب الجنة».

مرة أخرى يكون على المسلم لكي يثبت أحقيته بالجنة من خلال الدفاع عن «حقوق الله» أن يتبنى مفهوما مشوها عن الأخلاق ويدافع عنه حتى لو كان الدين نفسه لا يتبناه وهنا أعطي ثلاث أمثلة واضحة.أولا هناك مسألة الإفطار العلني خلال شهر رمضان، وهنا تتهم أخلاق الحداثة بشن هجوم شنيع على أخلاق الإسلام من خلال دفاعها عن المفطرين برمضان من باب «الحريات الفردية». هنا لا يمارس المسلم الرافض لقضية الإفطار غير التقية وهو يدافع عن سجن أمثال هؤلاء وضربهم والتنكيل بهم لأنه لا يدافع عن «أخلاق الدين» بل عن نفسه أمام الله لعله يعوض عن كل الرذائل التي يفعلها من الصباح إلى المساء. فالدين لا ينص بالطول والعرض على أية عقوبة دنيوية لمفطر رمضان جهراً وهناك حديث قدسي واضح الدلالة بهذا الصدد يقول فيه الله على لسان الرسول (ص): «كل عمل ابن آدم له، إلا الصوم فهو لي وأنا أجزي به». بمعنى آخر لا عقوبة على المفطر فتلك مسألة تخص الله وهو الوحيد المخول بعقاب المعني بالأمر في الآخرة ولا يحق لأي كان أن يتدخل من العباد، والغريب في الأمر أن معظم الذين ينافحون عن «حقوق الله» في رمضان لا يعلمون أن الفصل 222 الذي يدخل بسببه المفطر إلى السجن هو قانون فرنسي من وضع الجنرال «ليوطي» ولا علاقة له بالتشريع الإسلامي، لا من قريب ولا من بعيد.

تبني القانون المغربي لمفهوم أخلاقي لا علاقة له بالدين أولاً، ولا بالحريات الفردية ثانياً هو مشكلة في حد ذاتها وهو ما يقودنا إلى المثال الثاني وهو المتعلق بالقوانين التي تعاقب الخلوة بين رجل وامرأة بدعوى ما يسمى بالفساد. إذا ما دخل أحدهم رفقة امرأة إلى منزل وكان الشيطان ثالثهما يحق للشرطة بإذن من وكيل الملك أن تعتقلهما بتلك التهمة. والمجتمع المسلم يعتبر الأمر شيئاً محموداً لأنه دفاع جيد عن الأخلاق الإسلامية السمحاء ومحاربة للفحشاء والرذيلة (بغض النظر عن كون معظم الذين يقولون بهذا الرأي يقعون في مواقف مماثلة ويمارسون نفس السلوكيات التي يلعنوها). والحال أن هذا الإجراء القانوني لا أخلاقي ولا شرعي بالمرة ولا علاقة له بـ«أخلاق الدين» كما يعتقد العامة، فالدين رأيه صريح في المسألة فلإثبات الزنا ولاستحقاق العقوبة لا بد من توفر شرط تعجيزي هو وجود أربعة شهود «ذكور» يشهدون بأم أعينهم واقعة المباشرة الجنسية الكاملة بين رجل وامرأة. ونتحدث هنا عن ممارسة جنسية كاملة، أو «المرود في المكحلة» كما جاء في الحديث. فأين هي أخلاق الدين فيما يفعله القانون المغربي بـ«أعراض الناس» وسمعتهم وهم يفضحون ما ستر الله؟

عندما اعتمدت وزارة النقل جهاز قياس درجة الكحول على الطرقات قام المنافحون عن «حقوق الله» واتهموا الحكومة والدولة بالتطبيع مع الخمر واستهلاك الخمر. لا يهم في هذا إن كان مُعدل استهلاك المغاربة من الخمر يتجاوز بكثير معدل استهلاكهم للحليب. المهم أن نبدو جميعا بمظهر من ينافح عن «حقوق الله» جيداً ولا يهم إن كانت النتيجة دفن رؤوسنا في الرمال.

هذه التصورات للأخلاق بغض النظر عن كونها لا علاقة لها بأخلاق الدين كما يتوهم عامة المسلمين، هي تصورات لا واقعية من الأساس وهنا تتدخل أخلاق الحداثة لكي تصحح الوضع. فأخلاق الحداثة

ما هي إلا قراءة واقعية براغماتية لواقع قائم لا مجال لإلغائه، ولكن هناك إمكانية لتقنينه وتخفيض كلفة ضرره والزيادة في نسبة القائدة المحققة منه. أخلاق الحداثة هي قراءة براغماتية لـ«حقيقة البشر». أخلاق الحداثة هي أخلاق تدافع عن «حقوق الإنسان» لأن «حقوق الله» ليست من شأن البشر مادام الله أقوى من البشر ومادام الله هو الذي خلق البشر وليس هم من خلقوه، والمنطق البسيط يقول أن «القوي» هو الذي يدافع عن «الضعيف» وليس العكس، ناهيك عن كون العلي القدير لم يوكل أحداً بالدفاع عنه وكل ما قام به هو أنه أوكل من يوصل رسائله إلى الناس.

أخلاق الحداثة أم أخلاق اليوتوبيا؟

أخلاق الحداثة لا تشجع على الزنا ولكنها تسعى للحد من أضراره على نسيج المجتمع لأنه «كائن كائن» ولا مجال لرفعه منذ خلق الله البشر. فالجنس أقوى من أن يمنع ولا يمكن أن يتم دائما في إطار الزواج. ولهذا ارتأت أخلاق الحداثة أن تقنن هذا الحق البيولوجي عوض محاربته كما حارب دون كيخوطة طواحين الهواء. إذ عوض ملاحقة الناس داخل خلواتهم والتجسس عليهم سيكون على كل من شاء الاختلاء أن يحترم المحيط وأن لا يزعج أحدا وأن يحترم «حقوق الآخرين» كأن لا يطلق موسيقى صاخبة أو يصرخ بعد ساعة معينة أو يتعارك أو يقلق منام الجيران.هنا تنتهي مسؤولية القانون الذي يفترض فيه أن يتبنى منظومة أخلاقية تراعي حقوق البشر.

أخلاق الحداثة فهمت أن الناس إن منعوا من الخمور تاجروا بها واشتروها من السوق السوداء أو صنعوها لأنفسهم ومن يحب الخمر لن تمنعه عنها قوانين السماء، ومادام يفترض في الدولة أن تحمي حقوق الناس وليس حقوق الله فأخلاق الحداثة تقول أن التقنين مرة أخرى هو الحل فالذي تضبطه الشرطة في أمريكا بزجاجة نبيذ مفتوحة تحرر له مخالفة على الفور لأنه خرق حقوق الآخرين حين فتح قنينة خمر في الفضاء العام المشترك. ومادمنا لن نمنع الناس من الخمر فلا بد أن نمنعهم من السياقة مثلا وهم سكارى لأن حياتهم وحياة الآخرين على المحك.

أخلاق الحداثة هي «أخلاق المُمكن»، أو قُل أخلاق «ما هو كائن»، وليس «ما يجب أن يكون». أخلاق واقعية، وليس أخلاق اليوتوبيا.

أخلاق الحداثة هي أرقى صيغة للأخلاق وصل إليها البشر. لأنها أخلاق تضمن الحرية الفردية ولكن، في نفس الوقت، تربطها بالمسؤولية. فلا حرية بلا مسؤولية. والمسؤولية هنا هي «حقوق الآخرين». الشركاء في نفس المجتمع. نعم للحداثة أخلاق راقية في مقاربتها لبني الإنسان امرأة كانت أو رجلاً. بالنهاية إنسان. وحتماً هناك فرق كبير وفق هذا المقياس بين أخلاق كهذه وأخلاق تستمد كل جبروتها من هرمون واحد يدعى «التستسترون».

في أسس الحداثة الدينية: سبينوزا أنموذجــــاً

يوسف الكلاخي // أستاذ باحث في الفلسفة

كان من أبرز مداخل الحداثة في المجتمعات الغربية تحديث وتجديد الخطاب الديني. أو ما يمكن تسميته بالحداثة الدينية، التي قامت في أسسها على نقد النصوص المقدسة. والتقاليد الكنسية وكل أشكال الوصاية والحجر التي كان يمارسها رجال الدين على أفراد المجتمع خلال القرون الوسطى. وما كان لهذه المراجعة الفكرية والنقدية أن ترى طريقها نحو التحقق على أرض الواقع لولا المحاولات الجريئة التي حملها فلاسفة ومفكرون وأدباء وفنانون...وكان من أبرزهم مارتن لوثر الذي اعتبرت أدبياته حول الاصلاح الديني مصدر الهام للعديد من الفلاسفة والمفكرين، فقد اعتبرت أفكاره نقلة نوعية في مجال الحداثة الدينية. حيث اتخذت آراءه نبرة متزايدة الإصرار والقوة، في كل تعاليمه وكتاباته. «فقط الايمان هو ما يهم»، كان يقول لوثر و «كل ما عداه غير ضروري» وذلك ينطبق كذلك على الكنيسة والقساوسة الذين عند اقامتهم للقداس، يتشفعون نيابة عن المؤمنين ليضمنوا لهم قسطا من رحمة الرب. رحمة الرب لا تحتاج إلى وسيط. كل ما يحتاجه الفرد لكي يتم إنقاذه هو اعتقاده الراسخ وإيمانه بالرب. فكل مؤمن هو، إذ جاز التعبير، قسيس نفسه. فقسيس الكنيسة لا يزيد على كونه معلما ومساعدا، ومن هذا المنطلق فله أن يعيش مثل غيره من الرجال، وله حتى أن يتزوج. ويجب على المؤمن ألا يقنع بقبول تعاليم الكنيسة، بل يجب أن يتطلع للإنجيل لمعرفة غرض الرب وأن يسعى إليه بنفسه. طبقا لرأي لوثر.

إن آراء لوثر حول الدين المسيحي أو اللاهوت قد فتحت المجال للخوض في هذا الموضوع الذي كان حكرا على رجال الدين. وكان يعتبر الحديث فيه من المحرمات والممنوعات، ومن الفلاسفة الذين ساهمت أنظارهم في تأسيس حداثة دينية وأخلاق دنيوية تأخذ مرجعيتها من الدين المدني وليس الدين التعبدي الطقوسي الذي يقوم في أساسه على تغيب العقل والفكر، سبينوزا كأحد أقطاب الفكر الحداثي والتنويري في أوربا إبان القرن السابع عشر.

سبينوزا: نحو قراءة نقدية للنصوص المقدسة

نجد سؤال الحداثة الدينية عند الفيلسوف الهولندي سبينوزا حاضراً بشكل جلي في مؤلفه، «رسالة في اللاهوت والسياسية» سنة 1670، والذي نشره دون ذكر اسم المؤلف، وباسم دار نشر مستعار. وما جعله يصدر هذا الكتاب الظروف السياسية الصعبة التي كانت تعيشها هولندا آنذاك. على الصعيد الديني، فقد وصل التطرف الديني الذي كانت تمارسه الأوساط الكالفينية الي درجة أصبحت معها

لا حداثة في مجتمعاتنا العربية، دون إصلاح ديني، يخرج الدينإلى مجال الحرية والتفكير النقدي

حرية التعبير وحرية التفلسف مهددتين وقد شرح سبينوزا، في رسالة بعثها الي أحد أصدقائه الأوفياء الأسباب التي دفعته لتحرير هذه «الرسالة»: أولا، الأحكام المسبقة لرجال الدين، أعرف أن هذه الأحكام المسبقة نفسها هي التي تعوق الناس بالخصوص عن توجيه أذهانهم نحو الفلسفة؛ وأرى أنه من المفيد تعرية هذه الأحكام وتجريد الأذهان المفكرة منها. ثانيا، الفكرة التي تملكها عني العامة والتي تستمر في اتهامي بالإلحاد، وأرى نفسي مرغما على محاربتها قدر المستطاع. ثالثا، حرية التفلسف والتعبير عن رأينا؛ أريد إقرار ذلك بكل الوسائل: فسلطة الوعاظ الدينيين المفرطة واندفاعهم يميلان الي نفيها». (1)

فهذا المشروع إذن مشروع يأخذ على عاتقه تعرية الأحكام المسبقة التي تهيمن على الدين، والدفاع عن حرية التفلسف التي كانت مهددة بالتطرف الديني وبالتوجيه السياسي المحافظ. لذلك كان مشروع سبينوزا يربط بين الديني والسياسي. وبالفعل، تضم الرسالة شقين أساسيين: فأما الشق الأول، فيتعلق بنقد الفكر الديني، وأما الشق الثاني فيهم تأسيس الشروط الفعلية للدولة الحديثة التي تضمن حرية الاعتقاد وحرية التفلسف. وسنتناول في هذه الورقة، تحليل الشق الأول من مشروع سبينوزا الذي وهو المتعلق بالحداثة الدينية.

يعتبر سبينوزا أن المدخل الأساسي للحداثة الدينة هو منهجي بالأساس، المنهج في نظره سيكون على عاتقه تجاوز الطرق التقليدية واللاهوتية المتداولة والتي تسيء للدين والشأن السياسي على حد سواء. ويمكن أن يحقق هذا المنهج الذي يقترحه سبينوزا تجاوزا لمنهجين مستعملين في قراءة النصوص المقدسة. يتمثل المنهج الأول أن معنى نصوص الكتب المقدسة ينفلت من كل فهم. فكلماته وعباراته تنطوي على خفايا وأسرار يعجز الفهم عن سبر أغوارها، ومن تم يسقط هذا المنهج كل محاولة لفهم هذه النصوص المقدسة. ويقوم المنهج الثاني، الذي شكله التوجه اللاهوتي العقلاني، على الاعتقاد بأن نصوص الكتاب المقدس تستدعي فهمه عقليا لفك رموزه وتناقضاته الظاهرة، وهكذا يضيف هذا المنهج سلطة غريبة على سلطة النص، سلطة تغييب النص من حيث هو نص. لقد تجاوز منهج سبينوزا المنهجين السابقين وأحدث تصورا جديدا وأصيلا لمعنى النص المقدس. والواقع أن سبينوزا يعتبر المنهج الذي ينبغي اتباعه في تأويل الكتب المقدسة مطابقا لمنهج تأويل الطبيعة ذاتها». أقول: إنه المنهج الذي نتبعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه» (2). إنه منهج يستلهم أسسه ومنطلقاته من العقل والعلم والمنطق، ويجعل الكتاب المقدس موضع دراسة وتحليل، وبالتالي يكون مثل أي شيء من أشياء الطبيعة ذاتها. إنه مشروع جريء، مشروع لم يدشنه أحد من قبل، أكان لاهوتيا أو فيلسوفا. فقد ظلت دراسات اللاهوتيين والفلاسفة للكتب المقدسة دراسات تقوم على مسبقات، من أهمها أن وضعية الكتاب المقدس تقع خارج إطار العقل، وخارج اللغة، بل خارج كل شيء وبالتالي خارج المنهج

السليم الذي يمكننا من إدراك المعنى الحقيقي والمطابق لفقرات النص. يقول سبينوزا:» هناك من يظنون أن النور الطبيعي لا يقدر على تفسير الكتاب. وأنه لابد لذلك من وجود نور فوق الطبيعة». (3) إن كل التفسيرات من ابتداع البشر، فادعاء ضرورة الحصول على معرفة تفوق النور الطبيعي، لا يهدف، في واقع الأمر، إلا الي أهداف سياسية، وهي السطو على الكلام الإلهي قصد السيطرة علسى أفئدة العامة. فالقول بأن تفسير الكتاب يستدعي نورا يفوق النور الطبيعي، ادعاء يهدف إلى صد الناس عن الخوض في تأويلات واجتهادات تناوئ التأويلات القائمة. وبذلك يشكل مشروع سبينوزا أصالة غير معهودة في الدراسات الفلسفية واللاهوتية. ويبرز ذلك في هذه النقطة بالذات، وهي التي تتخذ من الكتاب المقدس ظاهرة طبيعية مثل باقي الظواهر الأخرى، أي تجرده من قدسيته عندما تود تأويله وتفسيره. إن المنهج الذي يستعمله سبينوزا منهج علمي محض، مادام يقوم أساساً على الملاحظة وجمع المعطيات قبل تحليلها وقبل استخراج النتائج المترتبة عليها، نلاحظ إذن أن منهج سبينوزا يساير الثورة العلمية التي أخذت انطلاقتها مع مشارف القرن السابع عشر، وهي ثورة اضطلعت بمهمة إحلال منهج وضعي محل المنهج اللاهوتي والميتافزيقي لفهم الطبيعة.

في نقد المعجزات

يعتبر سبينوزا أن المعجزة من حيث هي عمل خارق مضاد للطبيعة، لا تنتمي الي النص من حيث هو نص. «فقد برهنا من قبل (كما يقول سبينوزا) على أن المعجزات لا تسطيع أن تبرهن على قدسية الله، ولن أذكر هنا أن باستطاعة مدعي النبوة أيضا إجراء معجزات» (4) ولو نحن رجعنا الي الفصل الذي يحمل عنوان المعجزة لرأينا أن سبينوزا يدافع عن أطروحته بأمثلة وبحجج متعددة، وهي أمثلة مأخوذة من الكتاب المقدس نفسه. (5)

ثم إن المعجزات على كثرتها لا تساعد الناس على معرفة الله معرفة واضحة. فـ»لم يستطع الإسرائيليون (6)، بالرغم من كل معجزاتهم أن يكونوا عن الله فكرة صحيحة كما تشهد بذلك التجربة. فعندما اعتقدوا أن موسى قد رحل طلبوا من هارون آلهة مرئية. وإذا كانت المعجزة تبهر عامة الناس أثناء وقوعها وتدخل في قلوبهم الإيمان والاستسلام، فإنها تعجز عن ضمان استمرار هذا الإيمان وهذا الخضوع. إذ ما إن ينتهي وقع المعجزة على الأنفس حتى يعود عامة الناس إلى اعتقاداتهم القديمة غير عابئين بما شاهدوه من خوارق ومعجزات. ثم إن كان الأنبياء أنفسهم ينتابهم الشك حتى بعد حدوث معجزة، فما بالك بعامة الناس؟

هكذا نرى أن سبينوزا لا يتعامل مع الكتب المقدسة تعاملا يعتمد مبدأ التفويض والتسليم. إنه يتعامل بموقف القارئ الناقد الفاعل. ثم إن الأمر الذي اعتمده سبينوزا في رفضه للمعجزة التي يعتبرها العامة، بل حتى اللاهوتيون، وسيلة مثلى لإثبات معتقدات الدين، هي الكتاب المقدس نفسه. كان من الممكن لسبينوزا أن ينصب برهانا عقلانيا ومنطقيا في نفي الحجج العقلية، لكنه رفض الاستعانة بسند خارجي، حتى وإن كان السند سندا عقليا، وفضل اعتماد النقد الداخلي، أي اعتماد القراءة الداخلية للنص المقدس حتى يثبت بالنص خطأ اعتماد المعجزة في أمور الدين. فالأمثلة الكثيرة

الحديث عن مشروع سبينوزا في التأسيس لحداثة دينية تقوم على العقل والمنطق، ليس من باب الترف الفكري

والمتعددة الموجودة في الكتاب المقدس نفسه كفيلة، في ذاتها بدحض المعجزة. بما هي فعل يعتقد أنه يخرق قوانين الطبيعة.

الخطوات المنهجية لقراءة وفهم النصوص المقدسة

يضع سبينوزا خطوات أساسية يجب اتباعها لفهم النصوص المقدسة، أولها: «يجب فهم اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس والتي اعتاد مؤلفوها التحدث بها» (7). وهنا تفيد كلمة يجب ضرورة لا يمكن الانفلات منها إن نحن أردنا قراءة النصوص الدينية قراءة سليمة. الالتزام باللغة، ومعرفة اللغة أمر هام لكل من أراد أن يدرس ويحلل النصوص المقدسة. إذ أن تلك هي الوسيلة الأولى التي بأيدينا لفهم مقصود «المعاني التي يمكن أن يفيدها النص حسب الاستعمال الشائع. ولما كان جميع من قاموا بالتدوين، سواء في «العهد القديم» و «الإنجيل» عبرانين، فلا شك أن معرفة اللغة العبرية ضرورية قبل كل شيء» (8)

بعد الشرط اللغوي، يضيف سبينوزا شرطا ثانيا لتأويل الكتب المقدسة: «يحب تجميع آيات كل سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود، حتى نستطيع العثور على جميع الآيات المتعلقة بنفس الموضوع، وبعد ذلك، نجمع كل الآيات المتشابهة، أو التي تعارض بعضها البعض» (9). وهذه طريقة تعتمد التجميع والتصنيف، أي تعتمد المنهج العلمي الصارم الذي لا هم له سوى الاصغاء للنص، وإتباع عبارته، لا منهجا يأتي بأحكام مسبقة وجاهزة. وهنا نلمس الفارق الأساسي الحاصل بين سبينوزا وطريقة اللاهوتيين في تأويل الكتب المقدسة.

وفضلا عن الشرطين السابقين، يضيف سبينوزا شرطا ثالثا لهذا المنهج الجديد في قراءة النصوص المقدسة: «يحب أن نربط هذا الفحص التاريخي لكتب الأنبياء بجميع الملابسات الخاصة التي حفظتها الذاكرة، أعني سيرة مؤلف كل كتاب وأخلاقه والغاية التي كان يرمي إليها ومن هو وفي أي مناسبة كتب كتابه وفي أي وقت ولمن بأية لغة كتبه» (10). ينبغي إذن معرفة الظروف المادية التي خضع لها الكتاب أثناء التدوين. فمادام منهج سبينوزا يقوم على اعتبار الكتاب المقدس نصا فحسب، أي نصا يخضع لقوانين لغوية، فمن اللازم معرفة الظروف التي أحاطت به أثناء عملية التدوين. فالقراءة التي المحايثة للنص تستدعي شروطا مادية، إذ «يجب أن يقدم هذا الفحص الظروف الخاصة بكل كتاب على حدة: كيف جمع أولا؟ وما الأيدي التي تناولته؟ وكم نسخة مختلفة معروفة عن النص، ومن الذين قرروا إدراجه في الكتاب المقدس، وأخيرا كيف جمعت جميع الكتب المقننة في مجموعة واحدة» (11) فمعرفة حياة الكاتب وظروفه الاجتماعية ومزاجه أمر ضروري لمعرفة المقصود من كتاباته. ويسوق سبينوزا مثالا على ذلك. فنحن كثيرا ما نقرأ أساطير وخرافات تتحدث

عن أمور خارقة يعجز الإنسان العادي عن الاتيان بمثلها، كالخرفات التي نسجها لاريوست، مثلا وهو كاتب عاش في القرن السادس عشر. تحكي هذه الخرافات قصة رجل غاضب «يمتطي تنينا ذا جناحين يطير في الهواء ويحلق في جميع المناطق كما يشاء، يفترس بمفرده عددا كبيرا من الناس والعمالقة، وهذا السرد بشخصيات وبخوارقه، مع ما نقرأه في الكتاب المقدس نفسه. فنحن نقرأ في «سفر القضاة وسفر الملوك عن شمعون الذي استطاع وحده دون سلاح قتل ألف رجل، وعن إيليا الذي كان يطير في الهواء وانتهى به الأمر إلى الوصول إلى السماء بخيول وعربة من نار» (12) لا شك في هذه النصوص متقارب من حيث السبك، إذ أنها تتحدث عن أمور خيالية لا وجود لها في الواقع. يقول سبينوزا: «فهذه الحكايات متشابهة للغاية ومع ذلك تختلف أحكامنا على كل منها اختلافا كبيرا.

إن سبينوزا يطالب هنا بمعرفة محايثة لظروف صاحب النص، قصد معرفة المعنى المقصود. فالمعنى لا وجود له إلا داخل سياق وضمن محيط يحدد ويؤطره، يفيد ذلك أن معنى النصوص المقدسة لا يكون له وجود إلا داخل سيرة معينة، وفي إطار معيشي محدد. والقفز على السياق الذي تم فيه حبك نصوص الكتاب المقدس، هو قفز على المعنى ذاته، وحديث عن شيء لا وجود له أصلا، أو لا وجود له إلا في مخيلتنا.

إن الحديث عن مشروع سبينوزا في نقد النصوص المقدسة، والتأسيس لحداثة دينية تقوم على العقل والمنطق، وتخضع لمنهج صارم يتحرى الوصول إلى مصدر الحقيقة الدينية، ليس من باب الترف الفكري ولا استحضار أنظار هذا الفيلسوف في مجال الدين. ولا حتى الوقوف على مضامين مؤلفه «رسالة في اللاهوت والسياسة». ولكن يأتي اشتغالنا واهتمامنا بأنظار هذا الفيلسوف انطلاقاً من أطروحة أساسية ومحورية مفادها أن لا حداثة في مجتمعاتنا العربية، دون إصلاح ديني، يخرج الدين من مجاله الطقوسي والتعبدي. إلى مجال العقل والحرية والتفكير النقدي، الذي يضع النص الديني في سياقه التاريخي والاجتماعي الذي أنتجه.

الهوامــش :

1 ـ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تعريب وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكرياء، الطبعة الأولى، 2011 . ص 52.
2 ـ المصدر نفسه، ص 215.
3 ـ المصدر نفسه، ص 220.
4 ـ المصدر نفسه، ص 235.
5 ـ المصدر نفسه، ص 233.
6 ـ المصدر نفسه، ص 244.
7 ـ المصدر نفسه، ص 253.
8 ـ المصدر نفسه، ص 261.
9 ـ المصدر نفسه، ص 266.
10 ـ المصدر نفسه، ص 271.
11 ـ المصدر نفسه، ص 274.
12 ـ المصدر نفسه، ص 280.

الحداثة ومأزق الذات العربية: ملاحظات أوليّة

جمال الديابي // باحث في علم الاجتماع

إذا كانت الحداثة كمفهوم فلسفي ـ ساهم العديد من المفكرين والفلاسفة، منذ نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، على نحته وتأصيله مفهومياً - ترتكز على «الذات» كمفهوم قائم بذاته، حيث كان مغيبا وممتنعا عن التفكير فيه على مر الأزمنة والعصور، حيث كانت الكنيسة في أوربا تجثم على كاهل الفرد الاوربي وتستدمجه في «النحن» التي تمنحها شرعية الوجود والفعل من خلال مباركتها. وإذا كانت نقطة التحول الكبير، أو ما أطلق عليه ميشيل فوكو بالثورة الكوبرنيكية الثانية، حدثت عندما أعلن رينيه ديكارت عن الكوجيطو الجديد حينها «أنا أشك، إذن أنا أفكر، أنا أفكر إذن أنا موجود». وما نتج عنه من انقلاب داخل المجتمع الأوروبي الذي كان يرزح تحت سلطة الكنيسة مانحة شرعية الحياة والموت.

وإذا كانت «الحداثة» - من حيث أنها تشمل مجموع التغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية توصف بأنها عصرية، إذ يؤرخ بعض المفكرين بداية الحداثة منذ عام 1436، مع اختراع غوتنبيرغ للمطبعة المتحركة، بينما يرى البعض الآخر أنها تبدأ في العام 1520 مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة، مجموعة أخرى تتقدم بها إلى العام 1648 مع نهاية حرب الثلاثين عام ومجموعة خامسة تربط بينها وبين الثورة الفرنسية عام 1789 أو الثورة الأمريكية عام 1776 وقلة من المفكرين يظنون أنها لم تبدأ حتى عام1895 مع كتاب فرويد «تفسير الأحلام» وبدأ حركة الحداثة (modernism) في الفنون والآداب قد عرفت تحولات عديدة وتعرضت لانتقادات كثيرة من داخل وضد العقل الغربي، وكانت كلها تنصب عموما حول الذات سواء في بنائها أو تقويضها.

ليس مجال هذه الورقة الحديث عن الحداثة الغربية بقدر ما تصب ملاحظاتها حول علاقة «الفرد العربي» (1) مع هذه الحداثة من حيث هي منجز كوني من حق كل الشعوب والمجتمعات الافادة منها والانخراط فيها تحت يافطة ما أسماه المفكر عبد الله العروي بـ»المُتاح للإنسانية جمعاء»، ليحق لنا طرح السؤال التالي:

ماذا عن الذات في المجتمعات العربية التي تعرف اليوم تحولات جذرية سواء من حيث الانتماء «الهوياتي» أو انخراطها في مسار التحولات التي يعرفها العالم اليوم في القرن الواحد والعشرين، وتمس جميع سكان الأرض؟ وكيف يقبل الأفراد داخل المجتمعات العربية بمنتجات الحداثة التقنية والتكنولوجية والمعلوماتية، وتتصلب أمام قبول مُنجزات الحداثة الفكرية والفلسفية؟

بالرغم من خروج الاستعمار، لا زالت مؤسسات دول المنطقة تظهر أنها حداثية من حيث الشكل، لكنها تتنفس بروح القبيلة والنسب.

من بين العوائق الأساسية التي تقف حجرة عثراء، وحاجزاً مانعاً تحول دون انخراط الذات العربية في هذا المتاح للإنسانية جمعاء، نجد ما يلي:

1 ـ عدم التعرف الواضح والصريح على التراث عموماً، بجميع حيثياته وتفاصيله التي لازالت متوارية ولم يتم الكشف عنها، خصوصاً التراث الديني الممزوج بالسياسي، والذي لم نستطع لحدود الآن، نزع تلك الهالة السحرية التي تحجب رؤيته بشكل واضح، وتضفي عليه أسطرة خارقة نعتقد أنها تعيق التعامل معه، بل تمنحه قداسة تكفر كل من حاول أو يُحاول التجرؤ التحديق فيه، وتعمل جاهدة تبسيطه والتعامل معه كإرث تاريخي إنساني يخضع لنظم الصواب والخطأ داخل التاريخ وليس خارجه.

2 ـ يحضر العائق الثاني بشكل عملي في التعامل مع الحداثة واستيعابها، حيث ساهمت الانتقادات -التي وُجهَت ولازالت توجَه من قبَل أبناء الدار ومن داخل العقل الغربية للحداثة تحت مُسميات «ما بعد الحداثة»، أو «الحداثة البعدية» المفتوحة في الزمن والتاريخ - في تكريس أزمة الانخراط في دربها، من طرف «الذات العربية» ويجعلها أمام مأزق النقد والهدم قبل البناء، ولعل تصفحاً سريعاً لأدبيات زعماء ومُنظري فكر حركات «الإسلام السياسي» (2)، سيوضح بالملموس أن انتقاداتهم التي وجهوها للحداثة، والعقل، والتاريخ... تم استيرادها من انتقادات المفكرين الغربيين، وهو ما سبَّب ويُسبّب اليوم القفز على المراحل ويدعم فكرة النكوص والانغلاق والاحتماء بالماضي والتراث المُبهم وغير الواضح، لأنه من الناحية السيكولوجية الجماعية يلعب دور صمام الأمان أمام ما قد تسببه صدمة الحداثة الفلسفية والفكرية من زلزال للمجتمعات ويربك مصالح المستفيدين من الوضع القائم، بل يمنح فجوة الاستفادة من منجزات الحداثة التقنية والمعلوماتية حتى لا نحسب أننا خارج التاريخ وبعيدون عن تطور الكشوفات العلمية، ويُوظفون تلك المنجزات «الفيديوهات، الإنترنت، شبكات التواصل الاجتماعي...»، في ترويج أفكار النكوص والتراجع إلى الوراء.

3 ـ بعد خروج الاستعمار السياسي من البلدان العربية، ترك جروحاً غائرة في ذاكرة المجتمعات العربية، والتي تحاول جاهدة تضميدها وتناسيها، لكن الهجمات العسكرية المتتالية من طرف المنتظم الدولي (الذي يُمثل نموذج الحداثة) على بعض بلدان الشرق الأوسط، يدعم فكرة النكوص ويُعيد دعم شعار «الإسلام هو الحل»، الذي نادى به جمال الدين الأفغاني ومفكري النهضة منذ مطلع القرن العشرين بعد سقوط الحكم العثماني [«الخلافة العثمانية»] سنة 1924، ويعضد من حجج منظري حركات «الإسلام السياسي» وتأويلات «الجهاديات» الداعية للانتقام «ورد الاعتبار» للإسلام الذي تم التخلي عنه.

4 ـ بالإضافة إلى كل هذه العوائق، هناك أيضاً عائق عدم يحرج الذات العربية ويجعلها في حالة «تمزق»، حيث لم يتم استيعاب مفاهيم الحداثة والتحديث بشكل واضح أيضاً، فبعد خروج الاستعمار

الغربي ترك مؤسسات تنتمي في ظاهرها لمسار الحداثة كالدولة والبرلمان والوزارات والإدارات ذات الطابع البيروقراطي، دون أن تحدث حالة من التمايز والتباين بين المؤسسات، بل أعادت المجتمعات العربية ذهنيات وعقليات ما قبل الاستعمار كالقبيلة والجماعة والنسب والانتماء إلى السلالات الشريفية، وتم إدخالها الى تلك المؤسسات، فصارت مؤسسات يظهر أنها حداثية من حيث الشكل، لكنها تتنفس بروح القبيلة والنسب، ولم تسهم في إبراز «الذات» كفاعل ومنفعل داخل التاريخ والعالم، ومستقل عن الجماعة برواسبها ولواحقها التاريخية والعرقية والدينية، ولم تسهم أيضاً في تحققها بخضوعها للعقلنة والقانون الذي يساوي بين الجميع ولا يستثني أحداً.

والملاحظ أنه على الرغم من بعض المحاولات القانونية التي تنتمي للمجال المدني الوضعي، فإن التعامل معا يتم مضض وبشكل اضطراري من قبَل الأفراد، ولم يتم الحسم بَعْدُ بشكل صارم مع هذه المفاهيم التي تضمن العدالة والمساواة والديمقراطية واحترام القانون، ويتضح هذا الأمر بشكل جلّي كلما أتيحت الفرصة لاستعادة تمثلات وسلوكات حقبة «ما قبل الدولة»، حيث تطفو إلى السطح وكأنها كانت في مرحلة كمون فقط ولم يتم التخلص منها دون رجعة.

الهوامــش :

1ـ الحديث هنا عن الفرد العربي بالمعنى الحضاري العام وليس اللغوي أو العرقي.

2ـ راجع كتب عبد السلام ياسين "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين" و"الشورى والديمقراطية" و"حوار الماضي والمستقبل"، وكتابات راشد الغنوشي على سبيل المثال لا الحصر.

أخلاق الحداثـــة.. شبهات حول الحداثة

تشارلز لارمور ترجمة (بتصرف): عبد الكريم القمش

عادة ما توجه أصابع الاتهام إلى الحداثة بصفتها مسؤولة عن مجموعة من الكوارث والمصائب التي لحقت بالإنسان والأمم على مر القرون القليلة الماضية. الحداثة هنا لا تكون نقيضا للتقليد أو الفكر المحافظ، بقدر ما تكون نقيضا للقيم الإنسانية النبيلة التي تحث على التعاون وليس المنافسة، على التشارك وليس الاستحواذ، على الملكية الجماعية، وليس الملكية الفردية. بعض أعداء الحداثة والأقل فَهماً لها يعتقدون أن الحداثة هي المسؤولة عن جشع أرباب العمل، وعن الحروب والمآسي الإنسانية وعن المجاعة والتوزيع غير العادل للثورة. بهذه النظرة المتطرفة، تكون الحداثة رمزاً لكل الشرور ورمزاً لانعدام الأخلاق في المجتمعات الحديثة.

أعداء الحداثة الذين يروجون لهذا الكلام يرتكبون خطأين رئيسين: أولهما أنهم ينسون حقيقة كونهم يمارسون نقداً ماركسياً يسارياً لقيم الرأسمالية، وثانيهما أنهم يخلطون خلطا شنيعا بين قيم الحداثة وبين الرأسمالية والفردانية والليبرالية المتوحشة والإمبريالية، ففكرة الحداثة غير واضحة بالنسبة للكثيرين في أوروبا نفسها وفي مقدمتهم أصحاب الفكر الشيوعي (على قلتهم) وأنصار الفكر الديني اليميني المحافظ بغض النظر عن الديانة التي ينطلقون منها. عندما انتصر الأمريكيون على البريطانيين وأصبحت المملكة المتحدة مرغمة على الاعتراف باستقلال الولاية المتحدة حدث تغير في النموذج بأمريكا والعالم ككل. كان لدى المواطن الأمريكي إحساس طاغ بالتفوق والثقة بالنفس، فهو لم يقم فقط باكتشاف أرض جديدة، بل حولها إلى جنة بمجهوداته الذاتية وأنشأ وطنا بكل المقاييس.

صحيح أنها كانت ثورة على التقليد الذي كان يمثله التاج البريطاني ولكن لم يكن يعني «حداثة» بالمعنى المتداول والصحيح للكلمة، فما حدث كان له اسم واحد: النزعة الفردانية. وقد كان لحدث رمزي كاختراع آلة القطن سنة 1793 دور كبير في إذكاء هذه النزعة وتحويلها إلى «قيم مجتمع بأكمله». وقد كان الأمريكيون لا يخامرهم الشك آنذاك في كون تلك القيم الجديدة هي «الحداثة بعينها»، وهنا وقع الالتباس الذي سيسيء إلى المفهوم لعقود طويلة. فالنزعة الفردية هي التي ستقود لاحقاً إلى وحش الرأسمالية الذي كان يلتهم كل شيء وكان ينمي وسط الناس والساسة الإحساس بالجشع والرغبة في الاستحواذ. وكان كل هذا مرة أخرى يتم باسم الحداثة وتحت يافطتها.

لن تقف الأمور عند هذا الحد، حيث انتقلت «النزعة الفردية» و«العقيدة الرأسمالية» لتحل محل الإقطاع، ومادام الإقطاع مرتبطاً بكل ما هو قدحي وسيء، فإن «الرأسمالية كانت في أذهان الناس تشكل البديل الأخلاقي. لم تكن الرأسمالية تبدو سيئة آنذاك فهي في جميع الأحوال أفضل بكثير من إقطاع ظالم يتعامل مع البشر كحيوانات من الدرجة الثانية الدنيا. والناس بالنهاية يفضلون الحصول على أجر مهما كان هزيلاً مقابل عمل يؤدونه عوض العمل بالسخرة، أو مقابل الاكل والنوم كما كان الحال مع «الفلاحين» في الأراضي الشاسعة التابعة للكنيسة أو النبلاء. كانت الرأسمالية تحمل في طياتها بريقا لا يقاوم فقد كانت تعني المزيد من المال والامتيازات لفئة الأغنياء وللمجتمع على حد سواء، وهنا امتدت أذرع الرأسمالية إلى خارج حدودها وانطلقت الامبريالية من عقالها. وبدأ قانون الغاب الذي جعل «مفهوم» الحداثة بحمولته الحديثة معرضا لأكبر سوء فهم في تاريخ المفاهيم.

كان قتل القيم القديمة والتي كانت تحمل في كل بقاع الأرض حمولة دينية واضحة قد جعل العالم الغربي رمزا للشر بسبب تغوله ورغبته في الاستيلاء على كل شيء. وكان فشل العقل الغربي في الارتقاء إلى ما هو أبعد من استعباد الناس ينعكس على النظرة التي بدأت تتشكل اتجاه هذا الغول الجديد. كانت المجتمعات المستعمرة (بفتح الميم) تستعد للدخول في مواجهة «قيم» (أخلاقية) مع هذه القيم الجديدة التي يحملها الغرب والتي لم ير فيها المضطهدون غير شر مطلق أطلقوا عليه بدورهم «تهمة الحداثة»

لم يكتب كثيرون حول الموضوع طوال القرنين التالين لاستقلال الولايات المتحدة الأمريكية. كنا كبار المنظرين يعانون من خلط شديد ولا أحد منهم كان ليعلم أو يتوقع أن مفهوم الحداثة نفسه على حقيقته لم يكن قد خلق بعد وأن تحديد المفهوم وضبطه وتنقيحه وتخليصه من كل الشوائب العالقة لن يحدث إلا خلال العقد الأخير من القرن العشرين. ولكي يكون التوصيف واضحا يمكنني القول أن الرأسمالية والنزعة الفردية والإمبريالية كانت نتائج طبيعية لما حدث إبان الثورات الكبرى (الفرنسية والبريطانية والأمريكية). فقد كأن الإنسان يكتشف عالما جديدا وقوى جديدة في ذاته ومن حوله وكان التطرف أمرا حتميا. أي أن الحداثة نفسها كانت لا تزال كائنا هلاميا لم يتحدد بعد. كان يتشكل فقط.

في نفس الوقت كانت البشرية تتطور والحرب الأهلية الامريكية دليل صارخ فالحرب قامت (من بين الأسباب التي قامت من أجلها) لإلغاء العبودية. وكانت ولايات الجنوب الأمريكي لا تزال تفضل المصلحة الرأسمالية على الأخلاق الحداثية. فمزارع القطن المنتشرة بالجنوب كانت في حاجة إلى العبيد وكان الشرخ الأخلاقي بين «حداثة الشمال» و«حداثة الجنوب» كبيراً. ولم تتوقف الأمور هناك فالبشرية كانت تصلح من نفسها وتقوِّم أخطاءها وتتحسن أخلاقها يوماً بعد يوم. وكان لابد للحداثة أن تتخذ شكلاً محدداً ومنمطا وتحوز معالم تفصلها عن مفاهيم قريبة كالرأسمالية والليبرالية والأمبريالية المتوحشة.

بالنهاية أصبح للحداثة مُحددان لا يمكن تعريفها خارج إطارهما: أولاً «العقلانية»، وثانياً «العلمانية». العقلانية كانت منذ البداية العنوان الأبرز للحداثة. فالحداثة كفهوم مناقض للتقليد كانت تعتمد على ملكة العقل التي انطلقت من عقالها إبان وبعد عصور النهضة وكنتيجة لها. وبهذا كان من الطبيعي أن تكون العقلانية منذ البداية هي العنوان الأبرز للحداثة مع ما اتسمت به هذه العقلانية من قيم «شريرة» أحيانا خلقت الجشع الرأسمالي والامبريالي كما رأينا. فقط حين اكتملت دورة العلمانية كمفهوم نبيل يتعامل مع الإنسان كإنسان ويرعى حقوقه ويحميه من «قيم هدامة» كالحكم الفردي والتسلط والديكتاتورية. (حينها فقط) أصبحت الحداثة بريئة من كل التهم التي تسببت فيها الرأسمالية والنزعة الفردية.

المصدر: كتاب «أخلاق الحداثة» لتشارلز لارمور.

.The morals of modernity. Charles Larmore, Cambridge University Press; 1 edition, March 29, 1996

القيم الروحية وتحديات ما بعد الحداثة

خالد ميار الإدريسي // باحث في التحولات الجيوسياسية والدينية

الحديث عن القيم الروحية في زمن ما بعد الحداثة، لا يعتبر ترفاً فكرياً، وإنما ضرورة ملحة، ذلك أن العالم يعرف تدهوراً قيمياً خطيراً، مآله انقراض «الإنسان». ولذا، فإن إثارة إشكالية القيم الروحية أو التصوف وتحديات ما بعد الحداثة يندرج ضمن إشراك الجميع في همّ التفكير في مستقبل القيم الإنسانية السامية التي تحمل الإنسان إلى الاتصال بخالقه بدل المكوث في غفلة الانفصال.

من المهم مقاربة هذا الموضوع من زوايا ومقاربات متعددة، فلسفية وسياسية واجتماعية وروحية، خاصة أن مطارحة هذا الموضوع تستدعي، التعريف أولاً بطبيعة مفهوم ما بعد الحداثة وخصائص المجتمع ما بعد الحديث، ذلك أن إدراك المفهوم وما يرتبط به من نقاش أكاديمي حاد يساهم في فهم مختلف التحديات المطروحة، وهذه مجرد أرضية أولى، ومؤسسة لما نرجو أن يكون مبحثاً مرجعياً في الموضوع.

لعل أهم التحديات التي تواجهها التربية على القيم الروحية، نجد على الخصوص التحديات الفلسفية، وتكمن في زعم رواد ما بعد الحداثة أن زمن الحقيقة المطلقة قد ولّى، وأنه ليس هناك من يملك إمكانية احتكار أو ادعاء الحقيقة، سواء كانت مُجسّدة في أديان أو فلسفات أو إيديولوجيات. إن فكر ما بعد الحداثة يرفض الأنساق المغلقة أو «الحكايات الكبرى» [Grands récits] حسب تعبير ليوتار. وهذا الرفض مرتبط بثلاث نزعات، النزعة اللاتمثيلية والنزعة اللاتأسيسية والنزعة اللاماهوية.

أما التحدي الأخلاقي، فهو زعم ما بعد الحداثة بعدم وجود أخلاق مطلقة، إذ يؤمن رواد ما بعد الحداثة بنسبية الأخلاق، وبالتالي الإقرار بتعدد الممارسة الأخلاقية وانتفاء وجود مركزية أخلاقية، وهذا ينافي الذوق السليم ويؤدي إلى فوضى «أخلاقية» وعدم الاتفاق والإجماع على قيم الصدق والحرية والحياء والكرامة وغير ذلك. وتكمن الخطورة في تأثير هذا على المنظومة الحقوقية، حيث تتساوى حقوق الشذوذ الجنسي مع جميع الحقوق، فهناك حق تشويه الذات وحق تغيير الجنس وحق عبادة الذات وحق عبادة الطبيعة وحق زنا المحارم وحق اقتحام الخصوصيات وحق الاستهزاء بأي شيء وحق الخلود.

إن التعددية الأخلاقية المائعة تؤدي إلى تدنيس المقدس والاستهزاء والتجوال الديني والاغتراف من مصادر تديّن في غاية التطرف، من منطلق أن ما بعد الحداثة تدعو إلى الارتواء الروحاني الماجن

الخطاب الديني للعالم الإسلامي في حاجة مُلحة إلى استيعاب التحديات الراهنة والقضايا الفكرية الصاخبة في الغرب والعالم.

البعيد عن أية مرجعية دينية، وهكذا أصبحت الروحانيات سوقاً جديداً يخضع لمنطق الانتقاء الذاتي أو الاستهلاك حسب الذوق والهوى.

ومن التحديات التي تطرحها ما بعد الحداثة تأثيرها في مجال بناء الأسرة، حيث الدعوة إلى تجاوز الأسرة التقليدية والحديثة والولوج إلى عصر الأسرة المتعددة والأسرة الشاذة، بل الأسرة ما بعد الإنسانية. كما أن ما بعد الحداثة تهاجم مركز المُعلم كناقل للأخلاق والمعارف والقيم، حيث يُصبح المعلم مجرد ميسر ومنشط وليس رمزاً للاقتداء؛ وذلك بدعوى إنهاء «سلطة المعلم» وتسلطه على العقول.

إن مختلف هذه التحديات، تجعل مهمة نقل القيم الروحية أمراً في غاية الصعوبة والتحدي، والدراسات المستقبلية تتوقع الانتقال إلى طور ما بعد الإنسان، ونحن ننحاز إلى المآلات الثلاثة: مآل ما بعد الإنسان؛ مآل الإنسان المنفصل؛ وأخيراً، مآل الإنسان المتصل.

وتأسيساً على ذلك، نرى أن التزكية الروحية المستندة إلى الأصول المحكمة والسند السليم والإرشاد الخالص لوجه الله، يمكن أن تؤهل العالم الإسلامي لمواجهة عبثية ما بعد الحداثة والتيارات المخالفة لجوهر الفطرة والسمو الإنساني، خاصة أن قيم ما بعد الحداثة مرتبطة بمسارات المجتمع ما بعد الصناعي وما بعد الفردي ومجتمع الصورة والاستهلاك المفرط ومجتمع الفرجة واللعب، كما أن الزمن المعاصر هو زمن التمركز حول الذات والإفراط في اللهو واللغو، حتى تحول الإنسان إلى سلعة أو فضاء للعلامات التجارية. لقد ضاعت كرامة الإنسان المعاصر في طاحونة الأهواء، ولقد آن الأوان لأن يتحرر من استلابه الجديد.

بالنسبة للعالم الإسلامي، فإنه مُطالب اليوم بأن يتابع التحولات القيمية والفكرية للمجتمع ما بعد الحداثي، ويبتكر ويبدع خطاباً فكرياً قادراً على المساهمة في تخليق الحياة الإنسانية وانعتاقها، لأن الخطاب الديني للعالم الإسلامي في حاجة مُلحة إلى استيعاب التحديات الراهنة والقضايا الفكرية الصاخبة في الغرب والعالم. ومن شأن الإبداع تبليغ الرسالة المحمدية عبر التخلق والعلم الرصين والمُتجدد، تحقيق التوجيه الفعال للإنسانية نحو الفطرة السليمة، وكون التصدي لعبثية الأفكار والمنظومات القيمية الفاسدة رهين بتجديد إيماننا وتمحيص مقاصدنا وتطوير آلياتنا الفكرية ومناهجنا ووصلها باليقين بالله.

a f k a r

دراسات

الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين بأعين المؤرخ وجيه كوثراني

حسام هاب // باحث متخصص في التاريخ

شهدت الكتابة التاريخية العربية منذ عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين تطورا مهما كان من أبرز سماته توظيف مناهج البحث التاريخي الحديث، وذلك من خلال أجيال متلاحقة من المؤرخين العرب الذين درسوا في الجامعات الغربية، وتمكنوا من اكتساب المناهج التاريخية، وساهموا بذلك في إنتاج معرفة تاريخية محترمة، إلى درجة يمكن القول أن هناك تراكما في الإنتاج التاريخي المتعلق بالتاريخ العربي الإسلامي في حقول التاريخ السياسي «الحدثي» والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، أضحى مكتوباً ومنشوراً وفي متناول القارئ العربي على مدى عقود من القرن العشرين. لكن رغم هذا التطور الذي عرفته الكتابة التاريخية العربية فإن المؤرخ العربي في الكثير من الأقطار العربية مازال أسير برجه العاجي وحبيس كتبه وسجلاته، يمارس كتابة التاريخ وفق نمط تقليدي قائم على سرد الوقائع وجمعها في مصنفات ومجلدات تظل في الغالب الأعم حبيسة الرفوف ونادرا ما تقرأ.

إن المتصفح للكتابة التاريخية العربية سواء أكانت كتبا منشورة، أو الأبحاث والدراسات الجامعية يُلاحظ - ودون كبير عناء - أن الكتابة التاريخية العربية ما تزال حبيسة الرؤية التقليدية للتاريخ موضوعا ومنهجا على الرغم من الدعوات التجديدية التي تظهر من حين لآخر هنا وهناك (1)، فقد تجنب العديد من المؤرخين العرب مغاربة ومشارقة على حد سواء الخوض في بعض المواضيع التي تبدو حساسة، وانتشرت النظرة التقديسية للماضي مما أدى إلى تحنيطه وجعله غير قابل في بعض الأحيان للإنفتاح على المناهج الجديدة وهو ما جعل مسألة تحديث الكتابة التاريخية العربية من الأمور الصعبة كلما تعلق الأمر بالمسائل ذات الصلة بما وقع تقديسه (2).

فهناك انفصام بين محاولات المؤرخين العرب كتابة التاريخ اعتمادا على مناهج المدارس التاريخية الغربية، وواقع الكتابة التاريخية العربية عموما الذي يتسم بالتأخر مقارنة مع ما وصلت إليه الكتابة التاريخية الغربية في أواخر القرن التاسع عشر أو بداية القرن العشرين، ومن تم ظهرت الحاجة المعرفية إلى إعادة كتابة التاريخ العربي والغوص في أعماق المجتمعات العربية وذلك بتجديد المساءلة وتنويع المقاربات (3)، حيث طرحت إشكاليات منهجية عديدة على المؤرخين العرب وهي كالآتي: متى يقطع المؤرخ العربي مع التناولات التي تبسط القضايا وتبلد حس السؤال؟ ومتى يقتنع أن الكتابة التاريخية لن تستطيع تحقيق القدرة على التجدد إلا متى طورت آليات التقدم فيها والتي ليس أقلها النقد والمراجعة والتسلح بحس المساءلة والتصحيح؟ فهذا التجديد لم يكن ممكنا إلا بالإنفتاح الذكي على التيارات الراهنة في كتابة التاريخ وآخر ما تنجلي عنه أوراش البحث التاريخي من مناهج وأدوات (4).

هكذا اضطر المؤرخون العرب إلى تجديد مقارباتهم وأدواتهم قصد استيعاب المتغيرات والتفاعل معها

بصرامة منهجية تاريخية، وأصبحت المساءلات الإبستيمولوجية والإسطوغرافية مثقلة عندهم بالرهانات المعرفية. فبدأ التأثير المنهجي للمدارس التاريخية الغربية على المؤرخين العرب في المشرق والمغرب وخاصة «مدرسة الحوليات» وتيار «التاريخ الجديد»، وقد تجلى هذا التأثير في الكتابات النظرية لعدد من المؤرخين ولعل أبرزهم ما قام به المؤرخ والمفكر المغربي عبد الله العروي في كتابه المهم «مفهوم التاريخ»، وهو عمل في جزأين قدم فيه بسطة عن الكتابة التاريخية من خلال المدارس الغربية محاولا تطعيم مقالاته باستشهادات من التراث العربي (5)، أو ما قام به المؤرخ التونسي الهادي التيمومي عندما قدم الكتابة التاريخية الغربية لطلبة الجامعة التونسية من خلال كتابه «مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم» (6)، إضافة إلى كتابات كل من المؤرخين التونسيين محمد الطالبي وهشام جعيط وغيرهم من المؤرخين والباحثين العرب الذين استفادوا من مناهج الحوليات لاقتحام قضايا جديدة في التاريخ واستيعاب أفضل لعملية التكامل والتداخل ما بين المناهج والحقول حتى يتمكنوا من فهم المشكلات الكبرى ذات الصلة ببنية المجتمع وذاكرته.

وجيه كوثراني: مؤرخ البنى والتحولات

وفي إطار سياق التجديد المنهجي والمعرفي الذي عرفته الكتابة التاريخية العربية تأثرا بالكتابة التاريخية الغربية ومناهجها البحثية وخاصة مدرسة الحوليات، تأتي أهمية كتاب «الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي» لصاحبه وجيه كوثراني، مؤرخ الرؤى والتحولات (7)، وهو مؤرخ لبناني حاصل على الدكتوراه من جامعة السوربون في باريس، والدكتوراه من جامعة القدّيس يوسف في لبنان، سبق له أن شغل وظيفة أستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانية من سنة 1975 إلى 2005، ويشغل حاليا منصب مدير فرع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في بيروت، والمدير العلمي للإصدارات في المركز. وقد عمل الأستاذ وجيه كوثراني سابقًا مديرًا للدراسات في مركز دراسات الوحدة العربية، ومدير تحرير مجلّة «منبر الحوار» في بيروت. وتشمل أبحاثه دراسات التّاريخ الاجتماعيّ وعلم اجتماع السياسة ومنهجية البحث التاريخيّ. وصدر للمؤرخ وجيه كوثراني العديد من الكتب والمقالات العلميّة المحكّمة في المجلّات الغربيّة والعربيّة، والعديد من الأبحاث والمقالات المنشورة في مجلات متخصصة ودوريات في الفكر والسياسة وعلم الإجتماع، ومن أبرز مؤلفاته:

- تاريخ التّأريخ: اتّجاهات، مدارس، مناهج.
- بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن.
- هويّات فائضة... مواطنة منقوصة، في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها.
- مدخل إلى علم التّاريخ: التّأريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب.
- الذّاكرة والتّاريخ في القرن العشرين الطّويل: دراسات في البحث والبحث التاريخيّ.
- الاتّجاهات الاجتماعيّة والسّياسية في جبل لبنان والمشرق العربيّ.

ينتمي المؤرخ وجيه كوثراني إلى صف الجيل الرابع من المؤرخين العرب الطامح إلى تجاوز التركيز على جانب واحد من التاريخ العربي ـ الإسلامي، والعبور منهجيا من الميتاتاريخ إلى التاريخ، وقد سعى في أعماله إلى الكشف عن المهمل أو المجهول في تاريخ العرب الحديث موليا اهتماماً ملحوظاً بفقه

الإصلاح الشيعي، والعلاقة التاريخية الملتبسة بين الديني والسياسي وإبيستمولوجيا التاريخ وقضايا الفكر العربي المعاصر خصوصاً النهضة والديمقراطية، وإشكاليات الكيان اللبناني والطائفية، والهوية والسلطة والدولة والمجتمع في التاريخ الإسلامي، والعلاقات بين العالم العربي - الإسلامي والغرب (8). ويتضح الهم التاريخي لدى «المؤرخ المقيم في التاريخ» ـ كما يصفه الكاتب والسياسي اللبناني أحمد بيضون ـ في حجم الإشكاليات الكبرى التي عالجها بدقة، خصوصاً بعد «صدمة الأطروحة» عندما أثار كتابه الأول «الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي» ردودا نقدية، دفعته إلى تطوير منهجه التاريخي والإستفادة من المناهج الحديثة أولها مدرسة الحوليّات الفرنسية التي انتمى إليها وتبنى مقولات أركانها الكبار (9).

فمن كتابه الأول «الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي» سنة 1976، إلى آخر كتبه «تاريخ التّأريخ: اتّجاهات، مدارس، مناهج» سنة 2012، شكل الفضاء العربي - الإسلامي ميدانا بحثيا لامس فيه المؤرخ وجيه كوثراني التاريخ ملامسة شديدة الحداثة، تنتمي في سماتها الرئيسية إلى مدرسة «الحوليات» التاريخية الفرنسية، ويلخص وجيه كوثراني في حوار له مع «مجلة الوسط» بدايات إنتماءه للحوليات وتأثره بمناهجها قائلا: «طبعاً عندما حضرت أول أطروحة لي وهي التي أنتجت كتاب «الاتجاهات» في السنوات الأولى في السبعينات، كنت قرأت كتابات تطبيقية لمدرسة «الحوليات» خصوصاً كتاب دومينيك شوفالييه عن جبل لبنان، وهذا تلميذ مدرسة «الحوليات» وتلميذ مجموعة من المؤرخين الكبار الذين كانوا يكتبون مقالات في مجلتها. كتاب شوفالييه صدر سنة 1971، وكنت يومها في بلجيكا أُحضّر أطروحتي وفوجئت بهذا العمل فعلاً. تأثّرت به وقلت ذلك في مقالات باللغتين الفرنسية والعربية. شيئاً فشيئاً اكتشفت علاقة الماركسية بالحوليات من خلال مؤرخين مستشرقين متأثّرين بالحوليات، ومنهم كلود كارهن وهو ماركسي ومن جماعة «الحوليات» في الوقت نفسه. قرأته وكان مقال كلود كارهن عن الإقطاع مفتاح فهم ما تدعو ليه المدرسة. وهكذا تجد بصمات كلود كارهن غير المباشرة في كتاب «جبل لبنان». لقد غيّرت بصماته وجهة نظري حول الإقطاعية ومن خلاله تعرفت على مدرسة «الحوليات» ما دفعني فيما بعد إلى قراءات نظرية حول هذه المدرسة.

وكانت القفزة الكبرى هي التعرف على كتاب بروديل حول البحر الأبيض المتوسط. لقد استشهدت به في كتب لاحقة لي مثل «بلاد الشام» وكتبي حول الدولة العثمانية. لا شك أن مدرسة الحوليات ساهمت مساهمة كبيرة مع الماركسية ومع العوامل الأخرى التي ذكرتها، في توجيهي نحو ما تسميه مدرسة الحوليات. حيث أدركت حقيقة وجود «التاريخ/ المسألة» أي أنه لا يوجد تاريخ هكذا في الهواء، مجرد سرد تاريخي وتسلسلي، هناك تاريخ ـ مسألة. وواضح جداً في كتاباتي، أنني دائماً آخذ مسألة ما وأفككها» (10).

الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل

عودة إلى كتاب «الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين: دراسات في البحث والبحث التاريخي» فهذا العمل صدرت طبعته الأولى عن دار الطليعة للطباعة والنشر ببيروت سنة 2000، وهو مجموعة دراسات وفي الوقت نفسه مجموعة فصول تنظم هذه الدراسات وتتوزعها في مشروع كتاب مفتوح. ذلك أن هذه

الدراسات تم إنشاؤها في سياق إعداد كتاب جامعي لا يكون تكرارا مدرسيا لقواعد وتقنيات نجدها في العديد من الكتب، ولا يكون من جهة أخرى مشروعا فكريا أو رؤية بديلة أو دعوة جاهزة ومنجزة (11). لذا فالباحث كوثراني يعرف كتابه في مقدمة العمل بـأنه «حالة انتظام وتوليف في التعبير عن بحث في شؤون البحث التاريخي وشجونه، انطلاقاً من تجربة ذاتية ولكن أيضاً انطلاقاً من تفاعل مع تواريخ، تندرج في دوائرها المتداخلة لبنانياً وعربياً وإسلامياً (وعثمانياً) وعالمياً، ومع مؤرخين وباحثين قدامى ومعاصرين. هذه الحالة توخيت أن تنتقل إلى كتاب، وأملي من وراء نشره تحويل النص إلى محطة على طريق طويل، محطة أرجو أن تكون ذات فائدة في محاولة الإجابة على الأسئلة التي دفعت إلى هذا الكتاب المفتوح في نهاية القرن العشرين الطويل الذي انتهى زمنياً واصطلاحاً، لكنه لم ينته على مستوى إشكالياته الممتدة في القرن الحادي والعشرين الوليد» (12).

لقد جسد كتاب «الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين: دراسات في البحث والبحث التاريخي» التطبيق النظري لنمط الكتابة التاريخية عند وجيه كوثراني القائم على المتابعة والنقد لما كتب في التاريخ ولا سيما في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، وهي المتابعة التي تتوخى الفهم والإستيعاب لتجارب البحث التاريخي العربي انطلاقا من مراحل هذه التجارب وحقولها وأجيالها ونصوصها، ومن خصائص الثقافة أو الثقافات التي احتوتها أو واكبتها كمراكز اهتمام أو كمصادر تأثير وتأثر، ومن طبيعة المؤسسة أو المؤسسات التي احتضنتها (13).

إذن يمكن القول إن الكتاب عمل تاريخي تجميعي لفصول كتبت في محاولة للتعامل مع أسئلة امتدت على مدار ذاكرة باحث تجاذبته حقول المعرفة التاريخية في السياسة والمؤسسة البحثية والتعليم الجامعي والوسط الثقافي. فالباحث يتعامل في الكتاب مع الأسئلة وليس الإجابة عليها، لأنه يعتبر البحث التاريخي مساءلة دائمة وليس مجرد إتقان لقواعد وتقنيات في منهج البحث. وقد امتدت هذه الأسئلة على سنوات وهي مستمرة في خضم العلاقة بين الذاكرة التي قد تكون مطمئنة إلى تاريخها وبين قلق البحث المتسائل دائما عن الجديد. ومن هنا طرح وجيه كوثراني في كتابه الأسئلة التالية:

- ماذا يضيف الباحث إلى طلابه على مستوى منهج الإشكاليات وليس على مستوى تكرار تعاليم الكتب الكثيرة التي تطرح نفسها في متون «كيف نكتب رسالة أو بحثا؟».
- ماذا يقدم الباحث لزملاء جمعتهم معا هموم البحث التاريخي وأسئلة في التاريخ العثماني والعربي واللبناني بل الإسلامي والمتوسطي والعالمي؟
- ماذا يضيف الباحث لنفسه وقد صرف وقتا وجهدا في البحث في حقول التاريخ الإجتماعي والسياسي العربي، وتاريخ الأفكار التي واكبت هذا التاريخ في صعوده وهبوطه وفي نجاحاته وإحباطاته؟ (14).

هذه الأسئلة تعبر في منطلقاتها وسياقاتها عن أبعاد ولادة هذا الكتاب وتكوينه، والذي يمكن اعتباره حصيلة تقاطع هذه الأبعاد -الأسئلة الثلاث - تعلما وتعليما وبحثا، وقد اعتبر وجيه كوثراني هذا العمل لحظة استرجع فيها ذاكرة وتاريخا من حال الباحث (القسم الأول من الكتاب)، وتابع فيه حقول واتجاهات الكتابة التاريخية (القسم الثاني)، وعايش متفاعلا أو مناقشا مؤرخين كان لهم تأثيرهم أو أفكارا هي الآن قيد التداول والنقاش (القسم الثالث) (15). وبذلك فقد مال وجيه كوثراني في عمله هذا إلى الكتابة في منهج البحث التاريخي من زاوية المتابعة لتجارب ولحقول وللإتجاهات والمشكلات

والصعوبات، لا من زاوية التقديم المكرر للقواعد والتقنيات والنصائح.

تحضر في متون الكتاب العلاقة الجدلية بين «التاريخ والذاكرة»، وهذه الأخيرة يركز عليها كثيراً وجيه كوثراني حيث يعتبرها أمراً مستمراً مقابل التاريخ الذي هو شيء قطعي، أي بالمعنى المتفاهم عليه يعيد التاريخ لتاريخيته. فقد استخدم كوثراني مفهوم «الذاكرة» بتأثير من مجموعة من المؤرخين المنتمين لمدرسة الحوليات، وفي طليعتهم المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف صاحب كتاب «Histoire et Mémoire» حول العصور الوسطى. وفي استخدامه لمفهوم الذاكرة يبدو لوغوف متأثراً تأثراً كبيراً بالتكنولوجيا وبـ كلود ليفي ستراوس بالذات. ويعتبر كوثراني أن الذاكرة هنا تحمل مستويين: مستوى التجربة الذاتية للشخص ومستوى التجربة الجماعية أو الذاكرة الجماعية. وهذان يختلطان مع بعضهما فيولدان نوعاً من الميثولوجيا. فالذاكرة مهمة ولكن إذا انساق المؤرخ لها ينساق نحو الإيديولوجيا ونحو الميثولوجيا (16).

يظهر واضحاً في الكتاب انتماء وجيه كوثراني لمدرسة الحوليات الفرنسية في التأريخ، إذ هو غالباً ما يستحضر رموزها ويستدعي نصوصهم، ويبدو منهجه طامحاً إلى التطابق مع ما اتبعوه من منهج في الدرس التاريخي لا سيما ما قدمه مارك بلوخ وخاصة فيرناند بروديل في أطروحته حول المتوسط والعالم المتوسطي. فالمؤرخ كما يقول بلوخ يتجاذب بين حركتين: حركة الذهاب إلى الماضي وحركة الإياب إلى الحاضر، فهو متأرجح بين ذاكرة ماضية ومخيلة مستقبلية، ويقف الحاضر بينهما كنقطة توازن أو نقطة ارتكاز. لأن المؤرخ دائماً هو ابن حاضره يحمل همومه ويسائل عبرها ماضيه في تصور معلن أو مكتوم للمستقبل، وفي تصور قد يكون متفائلاً أو حذراً أو يائساً (17).

يحاول كوثراني في كتابه أن يحرر مفهوم التاريخ كما تجلى في التراث الإسلامي وحصراً مع المؤرخين كما بيّن ابن خلدون. فيلاحظ أنه حقق قفزة منهجية داخل تطور ممارسة الكتابة التاريخية العربية. فنقد الأخبار في مقدمته الشهيرة يتجاوز أسلوب الجرح والتعديل في رواية الحديث أو الخبر لدى الفقهاء والإخباريين والمحدثين، ليرتكز في شكل أساسي على مبدأ مطابقة الخبر لأحوال الإجتماع البشري. كما يتجاوز موضوع الخبر في التاريخ تلك الصور التي شهدتها الكتابة التاريخية العربية كالسيرة والمغازي والتراجم، ليتناول أحوال الإجتماع البشري وما يعرض لهذه الأحوال من تبدلات وتحولات على مستوى الملك والتقلبات السياسية والدولة، وعلى مستوى الصنائع والعلوم والحضارة وتطور تاريخ الأفكار والمعارف، وعلى مستوى انتحال المعاش الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية أي بعبارة أخرى ليوسع حقل الموضوع إلى شتى جوانب الحياة البشرية. وهكذا يكون ابن خلدون قد حقق تجاوزاً في حقل الموضوع التاريخي وفي منهجه، ولكنه التجاوز القائم على التواصل مع العلوم العربية الإسلامية وليس القائم على الإنقطاع أو الإستثناء. فتجاوز ابن خلدون في حقل التاريخ هو نوع من إعادة تركيب وتوليف لمعطيات حقلية من العلوم التي ولدت في حضن الحضارة الإسلامية نفسها. ولكن السؤال الذي يثار دائماً مع ابن خلدون هو مصائر التفكير الخلدوني وأين انتهت في الحضارة الإسلامية. ويعتبر وجيه كوثراني أن ثمة استمرارية جزئية للمنهج الخلدوني تجلت في حقول المعرفة التاريخية التي تعتمد على الملاحظة والاستقصاء، ونشهدها في شكل خاص في كتب الخطط التي ظهرت في زمن ابن خلدون وما بعده (18).

وعلى مقدار ما ظهر كوثراني في كتابه منتمياً لمدرسة الحوليات الفرنسية ولمنهج ابن خلدون التاريخي

أيضاً، فهو كان حاداً مع المناهج الإيديولوجية في قراءة التاريخ ولا سيما التاريخ اللبناني. ويعتبر أن هذا النوع من المنهج التأريخي شهد أزمة حقيقية في العقود الماضية. ونلحظ ضيقاً واضحاً لحدود هذا التأريخ وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى تعثر التجارب القومية واليسارية وانحباس أفكار هذه التجارب في قوالب إيديولوجية أحادية تقدم بإسم «العلم» على أنها الحقيقة، فلم يثر ذلك قلق البحث عن فرضيات وطرائق وأدوات معـرفـيـة جـديـدة ومناسبة (19)

إن أهمية كتاب «الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين: دراسات في البحث والبحث التاريخي» تدفعنا إلى القول بأنه قد آن الأوان ليخرج المؤرخون العرب من أبراجهم العاجية ويطلون على مشكلات الحاضر كمنطلق للبحث والتفكير في الماضي بغية المساهمة الفعلية في إيجاد حلول للمشكلات التي يحبل بها الواقع العربي. إنها دعوة صريحة إلى كل المهتمين بالكتابة التاريخية في الوطن العربي لتجاوز التاريخ السردي، والعمل على تأسيس تاريخ نقدي/ إشكالي يبحث في المشكلات الراهنة للمجتمع اعتماداً على مقاربة علمية ونقدية لا ترى في دراسة الماضي هدفا في حد ذاته، بل مدخلاً لفهم أفضل لمشكلات الحاضر وأداة لإعادة بناء علاقة جديدة مع الزمن التاريخي (20).

الهوامــش :

1 ـ عبد العزيز العلوي الأمراني: من تاريخ السرد إلى تاريخ النقد: نحو تطوير المعرفة التاريخية في الوطن العربي، مجلة فكر ونقد، العدد 84، السنة التاسعة، دجنبر 2006، على الرابط الإلكتروني التالي: http://www.aljabriabed.net/n84_01amrani.htm.

2 ـ التاريخ الجديد: إشراف: جاك لوغوف، ترجمة وتقديم: محمد الطاهر المنصوري، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، يوليوز 2007، ص 21.

3 ـ المرجع نفسه، ص 27.

4 ـ فتحي ليسير: تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر، ط1، تونس، دار محمد علي للنشر، 2012، ص 8.

5 ـ عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، ط 4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005.

6 ـ الهادي التيمومي: مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم: في العالم الغربي من "النهضة" إلى "العولمة"، ط1، تونس، دار محمد علي للنشر، 2003.

7 ـ وهو اللقب الذي أطلقته الجامعة الأنطونية بلبنان على المؤرخ وجيه كوثراني بمناسبة التكريم السنوي الموسوم بـ"اسم علم" الذي تقيمه هذه الجامعة كل سنة لشخصية فكرية لبنانية.

8 ـ ريتا فرج: وجيه كوثراني: المؤرخ القلق، جريدة الأخبار اللبنانية، العدد 2410، الجمعة 3 تشرين الأول 2014.

9 ـ المرجع نفسه.

10 ـ إبراهيم العريس: ماذا نؤرخ؟ لماذا نؤرخ؟ وكيفٍ نؤرخ في زمن العولمة والإعلام ؟. حوار مع وجيه كوثراني: لهذه الأسباب يستحيل على الباحث العربي أن يكون استراتيجياً، مجلة الوسط، العدد 508، الإثنين 22 أكتوبر 2001، ص -50 53.

11 ـ وجيه كوثراني: الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000، ص -7 8.

12 ـ المرجع نفسه، ص 8.

13 ـ نفسه، ص 5.

14 ـ وجيه كوثراني: الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي...م.س، ص 7-6.

15 ـ المرجع نفسه، ص 7.

16 ـ إبراهيم العريس: ماذا نؤرخ ؟ لماذا نؤرخ ؟ وكيف نؤرخ في زمن العولمة والاعلام ؟. حوار مع وجيه كوثراني : لهذه الأسباب يستحيل على الباحث العربي أن يكون استراتيجيا ...م.س، ص: -50 53.

17 ـ رضوان جودت زيادة: "الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل": كتاب وجيه كوثراني، إعلان الإنتماء إلى مدرسة الحوليات الفرنسية، جريدة الحياة اللبنانية، العدد 13974، 19 يونيو 2001.

18 ـ وجيه كوثراني: الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي...م.س، ص -57 68.

19 ـ رضوان جودت زيادة: "الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل": كتاب وجيه كوثراني، إعلان الإنتماء إلى مدرسة الحوليات الفرنسية...م.س.

20 ـ عبدالعزيز العلوي الأمراني: من تاريخ السرد إلى تاريخ النقد: نحو تطوير المعرفة التاريخية في الوطن العربي، مجلة فكر ونقد...، م.س.

a f k a r

ترجمات

دراسات.

الحداثة الإلهية: نظرة حول مسلمات أوروبا الحرات والمحجبات*

نادين يبيل ** // أستاذة العلوم الدينية بجامعة فريبورغ-النمسا

ترجمة: **محمد الإدريسي** ***
أستاذ الفلسفة، باحث في علم الاجتماع ومترجم في العلوم الاجتماعية (مركز دراسات الوحدة العربية بلبنان، ومركز نقد وتنوير بالكويت والجمعية الدولية لعلم الاجتماع)، الجديدة-المغرب

ملخص:

انطلاقا من مثال استخدامات اللباس من طرف النساء المسلمات بأوروبا، تبين الباحثة أن المعارضة التي عادة ما تنشأ بين التحديث والإسلام وأسلمة الحداثة، كبديلين محتملين لعدم التوافق المزعوم بين القيم الإسلامية والحداثة الغربية، لا تمنعنا من ملاحظة وتتبع إعادة الصياغة الحديثة لإسلام متجذر القاعدة الدينية ومستوعب للبيئة الغربية.

ضمن الفترات الراهنة لما بعد النسوية، حيث الهوية النسوية مهجنة على نحو متزايد، نرصد، في جميع البلدان الأوروبية، بروز إسلام نسوي يشجع على الحداثة وينخرط في تصور كوني للدين (1). على الرغم من كون هذه الممارسات لا تزال غير موثوقة بالنسبة للمسلمات الممارسات، وغالباً ما ينظر إليها على أنها غير مقبولة خارج المجموعة المعينة، إلا أنها جزء من نهج مبتكر يحاول إعادة التعريف المزدوج للنسوية والدين (2).

الحداثة الخالدة للإسلام

إذا كان ينظر إلى الحداثة كموقف أو طريقة في التفكير أو البناء الفكري بدلاً من كونها حقبة تاريخية، فالعديد من جوانب هذا المفهوم، حسب هذا التعريف الذي نعطيه لكل واحد على حدا، وضعت قدما خصائصها المتعددة المعاني. تحت شعار العقلانية العلمية المورثة من عصر الأنوار، تمس الحداثة مجموعة من المجالات بما فيها البنيات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية والأسرية، وأيضا بشكل مستفيض، طرق التفكير في المعتقدات. وفقاً لنظرية «أيزنشتاين» (Eisenstadt)، وضعت الحداثة في القرن العشرين، في نطاق عالمي، انطلاقا من نواتها التي ظهرت بها وهي أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. لذلك فمن حيث المبدأ، تعتبر القيم الغربية هي المعبر الرئيسي عن تلك الحداثة والمعارضة التي جعلت بين الحداثة والتقليد، لكي يتم تقييم القيم المرتبطة بالتقدم. لذلك، تصبح الحداثة، في صورة الثبات، ناقل التغيير والابتكار- ينظر إلى الابتكار عادة على أنه تقدم.
في المقابل، مطالبة الدين بالتوافق عبر الانخراط في تقليد قديم بدل من الحداثة، من شأنه أن ينحدر به إلى الماضي. باعتباره شكل من أشكال الماضي، دخل الدين عموما في الخط من منطلق كونه نقيضا

للحداثة. وبالتالي، فالأولوية المعطاة لمفهوم «المدنية» (sécularité)، وللنسخة الفرنسية، «العلمانية [الدهرانية]» (laïcité)، تشكل واحدة من الأسس المركزية للحداثة. لدرجة أنه أصبح ينظر إلى المجتمعات الحديثة على أنها مجتمعات لاطقوسية، من طرف أولائك الذين يرصدون انزلاق الطقوس نحو أشكال طقوسية «مدينة» أو «سياسية» (3). يرى مُعظم مُحللي هذه الظاهرة أنها شكل جديد من تطور الفردانية التي تؤثر على الشخص في حياته اليومية، كسمة مميزة له.
لا يمكننا بموجب هذا التعريف ـ الشبكي- للحداثة كما يفهما الغرب كأنموذج عالمي، أن نتجاهل المشكلة الظرفية لقدرة المجتمعات الحديثة على دمج المجموعات التي تحمل أشكال مختلفة من التعبيرات الثقافية، وانخراطهم الوهمي في مقابل التيار المهيمن. باسم القيم العالمية، نجد أنفسنا في مواجهة نمط من التفكير متجذر يرى أن الغيرية لا يمكن أن تكون كونياً متسامحة إلا بقدر ما تظل مفهومة، ومدركة ومدمجة في إطار العقل الكوني المهيمن.
إذا نحن طرحنا سؤال حول الحداثة في الفهم الإسلامي، يمكن لهذا السؤال أن يفحص من زاويتين مختلفتين وفقاً لانقسام مقبول على نطاق واسع: من يريدون تحديث الإسلام ومن يريدون أسلمة الحداثة، بمعنى، أن ندخل في المجتمعات الغربية المعاصرة مجموعة من العناصر المقترحة من السجل الديني ونحاول توفيقها مع القيود المدنية.
بالنسبة للمسلمات المقيميات بأوروبا اللواتي اخترن الجمع بين العوامل الخارجية، والإيمان والمواطنة، فإنهن يُتقنون لغة بلدهم المضيف، ويدرسون وينخرطون في العديد من الأنشطة المهنية والنقابية والجمعوية، ويصبح التحديث «الفوقي» للإسلام بالنسبة لهن سلوك مستوحى من حقائق كونية، توازي في أثرها الهيمنة الكولونيالية. لا يمكنهم التغاضي عن هذا النوع من التفاعل بين الثقافة الغربية، «التي ينظرن إليها كثقافة مهيمنة» «culture dominante»، ودينهم الخاص الذي ينظرون إليه على انه يناقض ذاته، بغض النظر عن مخيالهم المليء بالتمثلات والاستسهامات عن غرب متوهم أو مهيمن على مصداقيتهم. إن هذه النظرة الاختزالية للثقافة الغربية، ترى أن القيم تحولت إلى غير القيم الشائعة بغض النظر عن تثبيتها في الغرب. يوضح مبدأ المعاملة بالمثل إنكار الأخر، وسيادة التمثلات الخاطئة التي يحملها اللامسلمون عن الإسلام. إن اكتمال منظور الصورة المتناقضة حول الغرب، مرتبط بكون اغلب النساء المعنيات هن في الأصل مسلمات وأوروبيات.
في هذا السياق، ادعى الإسلام بأوروبا أن المعارضة بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية غير ذات صلة. وعلاوة على ذلك، لا يمكن للمدنية أن تكون خطوة ضرورة للوصول إلى الحداثة، نظرا لكون الإسلام يحوي في طياته بذور منها، ورسالته موجهة لكل زمان ومكان: إنه إشارة إلى ما يمكن نعته بـ«اللازمن» الذي يضفي شرعية على الحداثة. يعارض هذا المنظور بشكل جذري الحداثة التي تنظر إلى ضرورة القطيعة مع الأديان التاريخية، وتفتح المجال أمام روحانيات أخرى ـ إنسانية- متوافقة أو مستلهمة من عناصر أخرى. يشتغل الكل كما لو أن الإسلام نظام فكري حديث في أصله ومتكيف مع حياة اليوم. لكن إذا كان الإسلام لازماني، فسيكون ميّال نحو الكونية على شاكلة قيم الحداثة الغربية. وبالتالي، فإن المطالبة الإسلامية بالحداثة، انطلاقا من قيمه الجوهرية، تساءل اليقينيات التي تؤطر

هذه الأخيرة من الجانب الغربي وتطعن في شرعية الحداثة العالمية التي تدعي أنها في منأى عن ابتلاع البشرية. من نواحي كثيرة، يؤدي التشكيك في الحداثة في الإسلام إلى التشكيك في النظام المدني الغربي أو في العلمانية المعمول بها، خاصة بأوروبا، حيث يمكن لنزاع ديني بسيط أن يأخذ بشكل سريع ملامح احتجاج سياسي على المحجبات، بشكل يشير إلى وجود صراع للنظامين مع بعضهم البعض. يحيل منطق علاقات القوى إلى أنه، في السنوات الأخيرة، قد تبلور عن هذا الصراع مجموعة من الظواهر الثانوية والفرعية على نطاق واسع، وولدت عن بعضها البعض، ردود فعل عاطفية ووجدانية غير متناسبة (4).
رأينا سابقاً، أن الدين والحداثة في السياق الإسلامي ليس قطبين متعاكسين: على العكس من ذلك، لا يمكن لأحدها أن يوجد دون الأخر، وهذا الأخير ليس له معنى دون الأول. في الواقع، ولمواجهة التنميط الحاصل بفعل العولمة، يعطي الاختلاف الديني شعوراً بالانتماء. ولمواجهة تفكك القيم المدنية، يشكل الإيمان ذريعة للتحصن بالأخلاق الدينية. على المستوى الشخصي، يعتبر التجربة التي تكون المسلمات الأوربيات قادرات على ممارستها. منذ صغرهن، يتعلمن نموذج مزدوج النظرة: قيم أسرية تنهل من المرجعية الإسلامية أقل أو أكثر حضوراً لكن لا يمكن إنكارها، وقيم العالم الخارجي التي تتساوى مع الحداثة التوسعية، وأحيانا تتجاوز فكرة كونها دروس ممنوحة أو متعلمة. إذا هم رفضوا ما تمليه الحداثة وبعض ما له صبغة شبه كونية، مثل الحركات النسائية بالغرب على سبيل المثال، فإنهم يقبلون بعض القيم الأخرى المنسجمة مع أخلاقيات الإسلام، مثل الدعم الإنساني والتنمية.
يمكن للولاء اللامشروط في الإسلام، في صورته الحديثة، أن يكون بديل مفيد يسمح بدرء الفجوة الحاصلة بين هذين النظامين. لكن هذا الإسلام الحديث، وهذه نقطة أساسية، على الرغم من أنه متجذر منذ ألاف السنين، ليس هو إسلام الأجيال السابقة. يتعلق الأمر بفوائد إعادة قراءة وتشكيل، بالمعنى الدقيق للكلمة، وإعادة بناء حديث للدين.
بالنسبة للمسلمات اليوم، هناك بلا شك قطيعة مع بعض السلوكيات التي من المفترض أنها ثقافية ومتجذرة منذ قرون خلت بالنطاق الإسلامي. لا يمكن في أي وقت الطعن في الدين، لكن لا ننكر أن هناك فرق واضح بين الرسالة القرآنية، وما يمارسه الإنسان، خاصة الرجال، على أرض الواقع. يتعلق الأمر بالنسبة لهم، باسترجاع الحقوق التي كانت سائدة في عصر الرسول، والتي فقدت تدريجيا خلال النظام البطريركي الذي ظل سائدا منذ ظهور الدولة الأموية. على مدى قرون، شوشت العادات البطريركية الدنيوية على الإسلام، وأصبحت مسؤول رئيسي عن اضطهاد المرأة. عن طريق التضييق على حقل نشاطهن، نفت المجتمعات المسلمة عن بناتها الحق في الوفاء بدورهن كاملا كما ينادي بذلك الوحي القرآني. لذلك نجد مجموعة من النساء قد ثرنا ضد المجتمعات الإسلامية التقليدية حيث يواصل زملائهن نهبها. على سبيل المثال، لا يكون الإرث الممنوح من طرف القرآن ذي قوة أمام تواطؤ الآباء والإخوة والأزواج. غالبا ما ينظر إلى وضعية المرأة كمؤشر لدرجة تجذر الحداثة في المجتمع، لذلك يتم إلقاء اللوم على التخلف الاقتصادي لغالبية المجتمعات الإسلامية كعائق أمام تمتع الساكنة النسوية بحقوقها.
يحاول الجيل الجديد من النساء إعادة تملك الدين كتراث خاص، بالاعتماد على الوسائل الأصلية للإسلام البدائي، التي يُزعم أنها تعبر عن فترة سابقة: إنهن يقمنا في الواقع بانتقال مدني عبر انتقالهن إلى الفترة المعاصرة.

اختيار اللباس كمسار للتفرد

إذا كان هؤلاء النسوة يشعرنا بالحداثة على المستوى الوجداني، فإن الأمر لا ينطبق على نظرة نسوة معظم المجتمعات الأوربية. يعرف الزي الإسلامي الشرعي الذي لا يكشف في الجسم سوى الوجه واليدين البيضويتين، بشكل عام باسم «الحجاب» (5). ويعرف في المخيال الغربي، كمحدد لكائنات قاتمة تثير الشفقة أو اللافهم، وعلى أي حال فهي معايير بعيدة كل البعد عن الانتماء إلى الحداثة.
مع ذلك، لا علاقة لهذا اللباس المعاصر بالحجاب التقليدي والمختلف عنه بشكل جذري. يتعلق الأمر بلباس مرتبط بالمجال الحضري، وبالتالي، حديث كما هو الحال في كل وقت، وبجميع المناطق والمدن التي ترمز إلى الحداثة. إذا كانت هذه الأنماط تولد بشكل سريع في المدن، فإنه سرعان ما يتم تقليدها بالمناطق القروية: ظهر الحجاب لأول مرة خلال السنوات 1970 بجامعات المشرق قبل أن ينتقل إلى المغرب. خلال السنوات 1980، أصبح جزء من النسيج الحضري الأوروبي قبل أن ينتشر في جميع الدول الإسلامية بالقارات الخمس. يتعلق الأمر بظاهرة ولدت من الحداثة حيث يتم طرح المفهوم الثقافي لصالح مكسب الانتماء إلى مجموعة المعتقد. اليوم، يظهر الحجاب بمثابة مرحلة لا مفر منها في وجود هؤلاء المعتقِدات ويرتبط بشكل وثيق مع إسلام القرن الحادي والعشرين. (6)
لا يوجد هناك مسار انتقال من «الحداثة» إلى «النمط» (mode) سوى ارتداء هذا الزي. في الواقع، منذ عشرات السنين، نشهد في جميع أنحاء العالم (أوروبا، الولايات المتحدة الأمريكية، الشرق الأوسط، المغرب الكبير، اندونيسيا وماليزيا) شغف بالحجاب، عكس ما نجده بالنسبة للباس التقليدي الإيراني أو الأفغاني، خارج سياقه المحلي، الذي هو بالكاد معروف. مع ذلك، وفيما يتعلق الحجاب، يعكس تنوع واختلاف الألوان والأسلوب وقطع الملابس، العديد من طرائق تغطية الشعر (العمائم، العصابات، أوشحة الفولار، الأوشحة والقبعات)، استخدام الاكسيسوارات، تحمس حقيقي نحو الالتزام بقاعدتين أساسيتين، هما الرغبة في أن يكون متطابق مع المبادئ الإسلامية ومع قواعد الأناقة. إذا كان من الممكن تفسير ارتداء الزي الإسلامي بأنه طريقة من طرق التطور الجيوسياسي للإسلام، فإنه يجب ألا نتغافل كون الأمر - من وجهة نظر من يتبنون هذا الاختيار في إطار رؤية شمولية للإسلام- يتعلق بفعل الإيمان.
إن فعل الإيمان هذا، يأخذ بعد خاص بأوروبا، لكونه تجاوز رمزي واضح للنظام القائم، والذي يجعل من تغطية الشعر بالحجاب علامة على التمييز بالنسبة المرأة، في حين أنه يُنظر إلى نزع الحجاب، منذ زمن طويل، بمختلف مناطق العالم الإسلامي كمعصية. اليوم، يبدو أنه قد حدث تحول في موضوع المعصية، لكون هذه الأخيرة مرتبطة بالفتنة والإثارة. لا يمكن «للعَاصية» أن تذهب إلى الأمام أو أن تحسم مع الماضي، مع كل ما هو مقبول عامة، بكلمة واحدة، على أنه حداثة؟
في بلدان أوروبا الغربية، غالبا ما يتم خلط الزي الإسلامي مع الرغبة الخاصة في المخالفة، ورفض التبعية لمجتمع الاستقبال. إنه يمثل وسيلة للتفرد، لا تنسجم مع الجماعة. من المفارق أن نستغرب كون هذا التحليل للحجاب من المفترض أن يكون علامة على التقدير وليس على الوضوح، ومن المفترض أن إخفاء ما لا يمكن رؤيته في الفضاء الاجتماعي يحيل على الجسد الأنثوي. في المنظور

الحضري الغربي، يجذب الحجاب الاهتمام، ما يحوره عن موضوعه الأصلي، ويتحول غرضه نحو خدمة أهداف مختلفة. يمكن اعتبار أن خيار الاستعراض في مثل هذه الحالات ربما يعادل نهج انخراط إضافي في الحداثة، لدرجة أن هذا الموقف، المدعوم برهانات النظام المختلفة، يندرج ضمن البحث عن الاستقلال الذاتي. إن إضفاء الجانب «الكوني»، وفق تعبير إدوارد هال «Edward Hall»، ضمن مجتمعات عربية-إسلامية حيث يَغيب ـ ويُغيب- مفهوم الفرد إلا في المعنى الجماعي، يسلط الضوء على الاضطراب الذي من الممكن أن يسببه مثل هذا السلوك.

من ما لا شك فيه، أن السير نحو التفرد هو الشعار الرئيسي للحداثة. باسم الفردنة، تعيد المسلمات اليوم تفسير المتطلبات الدينية من خلال ارتداء الزي الإسلام كاختيار شخصي. إن هذه المؤشرات تميط اللثام على انفتاح الفرد على الجماعة وتخطيط المسار المتخذ في قلب مفهوم الحداثة، كما حددها ذلك كبار المحللين.

في سياق آخر، يمكن اعتبار الاهتمام بالجسد قيمة أخرى دالة على الحداثة، لكنه يتمظهر ها هنا بالمقلوب: الغرب يعري الجسد، والإسلام يُغطيه، لكنه يظل يحتل مكانة مركزية في صميم الاهتمامات الاجتماعية. بالنسبة للبعض، تعتبر تغطية الجسد مكفولة من قبل حق التصرف في الجسد في ظل نظام اجتماعي مهيمن عليه من طرف الرجال. كما أن القانون الفرنسي يعتبر أن الرموز الدينية بالمؤسسات التعليمية تمييزية بالنسبة للمرأة كما الرجل، رغم أنه لا يتم استبعاد اعتقاداتهم الدينية. من المفارقات، رغم كون الحجاب يخبئ المرأة، إلا انه يفسح لها مجال للرؤية، لكنها لا تعني أن هذه الرؤية الرمزية هي وصم، طوعا أو كرها، وحرمان لجسد المرأة؟

الاستثمار الاجتماعي والأسري

يغير الحجاب، الراسم أيضاً للحدود بين من ترتديه وبين الخارج، بنيات الاستقرابية ويعمل على بناء قواعد عبور جديدة للاختلاط بين الجنسين. إنه يسمح أيضا بفتح الفضاءات أكثر فأكثر أمام المرأة من خلال فتح الأبواب على مجالات الحرية التي تسمح لهن بالاستمتاع بها. إن قيود اللباس، رغم كل الصعاب تتحول إلى نقاط قوة، اعتمادا على الموارد المتاحة، لإعادة تعريف المعايير التي تحكم عيش المجموعة بأكملها. باختصار، يسمح اللباس الساتر للنساء بعيش اليومي بكل خفة، وترك المجال مفتوح للتشكيك في النظام البطريركي.

بالنسبة لهؤلاء النساء، تظل المساواة بين الجنسين وأولوية النضال النسوي، مفهوم خارجي، ويعتمدنا على الإسلام لصوغ الحجاج التي تعزز نظرة المساواة العالمية، في محاولة لتحييد سلطة الرجل لصالح سلطة الرسول والله. لا يمكن أن ننكر كون هذا النوع من المحاجة قادر لا محالة على إشعال فتيل تغيرات أكثر دلالة بخصوص وضع وشروط المرأة التي لا يمكن أن تأسس لمطالب قائمة على مرجعيات مقترضة من خارج الإطار الديني. يعد استحضار الإسلام من أجل التأكيد على حقوقهن أكثر فعالية ويستثير اللاوعي الجمعي، ويبقى الإسلام في حد ذاته حامل مترسخ في المجموعة من خلال البصمة التي يتركها بها. من خلال تحديد ذاتهن ضمن دينهن الخاص، يمكن للنساء فضح نظام الهيمنة الداخلية على

مجموعتهن الأصلية، ما يسمح لهن بصد العديد من المعايير الثقافية والأسرية. وللقيام بذلك، يركزنا على قيمة المعرفة ويجعلن الحق في التعليم صرختهن في خضم المعركة. فمن خلال الآية القرآنية «اقرأ» التي تدعو إلى التعلم بشكل لا هوادة فيه، تروي النساء عطشهن إلى المعرفة في جميع المجالات: يقبلن على دراسة النصوص المقدسة، من أجل الوصول مباشرة إلى المصدر دون المرور عبر التأويلات الذكورية، ويشكلن الرأي الخاص بهم، وأيضا يقبلن على الدراسات الدنيوية التي غالبا ما تتسم بالطول والتشعب إذ أمكن أن تسير في اتجاه الرغبة الإيثارية في العطاء من أجل خير الجماعة والمجتمع بشكل منسج مع خير المجتمع العالمي. تختار العديد من النساء الانخراط في أنشطة مهنية تجعل منهن مفيدات: في جميع أنحاء أوروبا، تحضر النساء بشكل متزايد في جبهات مختلفة بما فيها الالتزام الاجتماعي والخيري، وجمعيات الأحياء المرتبطة بأولياء التلاميذ والمجالس البلدية. إنهن يفصحن ويعبرن عن أنفسهن ويناضلن في حيوية كبيرة تجمع بين الحراك الاجتماعي واللباس المُحجب.

وفقاً للتصور الإسلامي لوجود هاته النسوة، فإن الرابط الاجتماعي لا يمكن فصله عن المجال الجماعي المتسم بطابعه الشبكي. لكن، يمكن لهذه الطريقة، خلافا لأي حكم جد متسرع تتم ترجمته إلى شكل من أشكال الاستغراب والانسحاب والانطواء على الذات، أن تبدو كمحاولة للم الشتات وإعادة بناء الإيمان من اجل الانفتاح أكثر على العالم وفق إرادة البحث عن المعنى، إذا أخذنا بعين الاعتبار الاستثمار التدريجي في فضاءات ما خارج الجماعة، والعلاقات بين الأديان والاهتمام المتزايد بالنتائج المترتبة عن ذلك كالمواطنة أو الدفاع عن حقوق جميع الأقليات.

غني عن القول أن هذه الرياح الجديدة التي تهب على العالم الأنثوي لها وقع كبير على البنيات الداخلية للأسرة: أصبحت القيم المشتركة أو الثقافات القرآنية والشرقية للزواج، والأمومة وطاعة الوالدين، قيم مثالية في مواجهة عالم حيث فُقد مفهوم الحياء أو الاحترام بين الأجيال. لكن إذا تحدثنا عن تدبير ثورة (صغيرة) حقيقية، فيجب ربط ذلك موازاة مع حضور الرجل في إطار الأسرة. إن المعالم الجديدة المحددة للزواج من شأنها أن تدخل مزيد من العدالة في العلاقات بين الرجل والمرأة مع التركيز على تقاسم المسئوليات والمهام الإدارية. يطلق مبدأ الشورى الإسلامي على تدبير الحياة الزوجية. وعلاوة على ذلك، أصبح التقارب العاطفي بين الزوجين وزيادة مشاركتهم في تربية أطفالهم الصغار مطلب أساسي.

بالنسبة للاستراتيجيات الزواجية، نلاحظ أن شكل الزواج الخارجي آخذ في الظهور، حيث قبول الارتباط مع رجل مسلم من خارج الجماعة الإثنية أو القومية، على الرغم من كون هذا الأمر ليس سائدا وهذا النوع من الاتحاد يسبب كثيرا من النزاعات العائلية. إن الزيجات المختلطة (التركية المغاربية على سبيل المثال)، التي تتوحد وتنضوي تحت إطار الأصل الإسلامي، خير أنموذج على هذا السيناريو. مع ذلك، إذا تم احترام الزواج الطائفي بين الأقارب تحت ثقل الأمر القرآني الذي لا يسمح للمرأة بالزواج من غير المسلم، فإن اختيار شريك الحياة يميل إلى أن يكون امتياز شخصي. في السنوات الأخيرة، ظهرت سوق للزواج الموازي عبر مجموعة من المجلات الإسلامية والمتخصصة فضلا عن شبكة الانترنيت.

يسمح الزواج الاتفاقي وإعادة النظر في الزواج نفسه للمرأة باستعادة حياتها الجنسية. إن ادعاء الحق في المتعة الزوجية باسم الإسلام، يفرض على الإنسان الامتناع عن ممارسة الجنس قبل الزواج،

وهي القاعدة التي تكاد تكون سائدة في معظم المجتمعات المتوسطية، بخصوص الحياة الجنسانية، في اتجاه الترضية الذكورية (7). على الرغم من كون تثمين الحياة الجنسانية، كان سائداً منذ آلاف السنين، إلا أنه لم يعد يحدث فارقاً في الواقع المعاصر: تقتصر الجنسانية الإسلامية على سلك مدخل واحد ووحيد وهو الزواج.

من المرجح أن الإسلام المعاصر، بمسائلته للنظام القائم على التقاليد الثقافية البطريركية، قد ساهم في ظهور فن عيش إسلامي. اختارت المسلمات المُمارسات، اللائي ينددن بنفس الطريقة ما ينظر إليه على أنه انتهاكات بسبب الحداثة الغربية، طريقاً وسطاً، حيث عزمنا على التغلب على سلطة الرجل مع الامتثال لسلطة الله. إن هذا النهج الذي يشير إلى ظهور مشروع للتحرر، يبتكر مشروع حداثة لا يغيب المقدس. وفي الوقت عينه، يتم تطبيقها من أجل جعل الإسلام أحد مكونات الهوية الأوروبية بالتأكيد على رغبتهن في أن يكن مسلمات في حين ينخرطن في نهج المواطنة. عن طريق رسم خط للحياة، فإن إيمانهن يعطي معنى للحداثة.

* في الأصل نشر هذا المقال باللغة الفرنسية في:
Nadine Weibel, « La modernité de Dieu : Regard sur des musulmanes d’Europe libres et voilées »,
Socio-anthropologie, 17-18 | 2006 : http://socio-anthropologie.revues.org/453
** البريد الالكتروني nadine.weibel@misha.fr
*** البريد الالكتروني mohamed-20x@hotmail.com

الهوامــش:

1 ـ يتعلق الأمر بمسلمات ممارسات، يتبنون هويتهم الإسلامية ويقبلن الخضوع لقوانين الإسلام بما فيها لبس الحجاب. أعدادهن في تزايد، مع خلفية تعليمية جيدة، فهم يدعون إلى إسلام دنيوي، ويتضح ذلك من خلال الدينامية الحيوية التي يخلقنها.

2 ـ عقد في 5 مارس 2006 ببروكسيل، المؤتمر الأول بمبادرة شباب المنتدى الأوروبي للنساء المسلمات والذي يمثل جمعيات حاضرة في جميع بلدان أوربا الغربية.

3 ـ أنظر "الحداثة الطقوسية" (La Modernité Rituelle) ضمن:
Erwan Dianteill, Danièle Hervieu-Léger, Isabelle Saint-Martin (Dir.), Paris, l’Harmattan, 2004.

4 ـ يمكن أن نستشهد هنا بمختلف القضايا المرتبطة بالحجاب، من بين قضايا أخرى، في أوروبا وخاصة بفرنسا، بعد ظهور قانون 15 مارس 2004، وأيضا الرسوم الكاريكاتورية خلال وقت مبكر من سنة 2006.

5 ـ في الأصل العربي تحيل إلى فعل "حجب" بمعنى أخفى.

6 ـ لمزيد من التفاصيل حول هذا اللباس، أنظر :
Nadine B. Weibel, Par-delà le voile, femmes d’islam en Europe, Bruxelles, Editions Complexe, 2000.

7 ـ حول هذا الموضوع، يمكن أن ننفتح على مختلف أعمال فاطمة المرنيسي وعبد الوهاب بوحديبة.

قراءات

عبد الإله بلقزيز قارئاً الدولة والسلطة والشرعية

إكرام عدنني // باحثة

يُعد كتاب الدولة والسلطة والشرعية من الإصدارات الحديثة للكاتب المغربي عبد الإله بلقزيز، المعروف بكتاباته القيمة والذي تناول من خلاله موضوعا في غاية من الأهمية وهو موضوع الدولة وعلاقتها بالسلطة والشرعية. [صدر الكتاب عن دار منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، 2013.]

افتتح د.عبد الإله بلقزيز كتابه بمقدمة أشار فيها إلى وجود ندرة على مستوى الكتابات التي تناولت موضوع الشرعية السياسية ومشكلاتها الكبرى في الدولة والسلطة، وهو ما يزيد من الحاجة لدراسات متخصصة في مسألة الشرعية السياسية، وخاصة بالدول العربية المعاصرة حيث تغذت أزمة الشرعية السياسية بدخول عامل الدين وأصبحنا نعيش حالة الاقتران الماهوي بين السياسي والديني مع وجود مطالبة بأسلمة الدولة وميلاد العنف السياسي، الذي زاد من تأزم الشرعية السياسية في ظل عجز الدولة الوطنية عن شرعنة وجودها إلى اليوم. وهو ما سيجعل من هذا الكتاب محاولة في التفكير في أزمة الشرعية السياسية في البلدان العربية المعاصرة.

وجاء الفصل الأول من الكتاب تحت عنوان «الجيش والسياسة والسلطة، دراسة الحالة العربية» ليؤكد على أهمية فتح موضوع المؤسسة العسكرية بالوطن العربي وخاصة وأنها توفر قاعدة معطيات لتحليل المجال السياسي والتعرف عن قرب عن آلية صنع القرار وإدارة الشأن العام. وما يضيف أهمية للموضوع أيضا كونه ظل ولفترة طويلة من المحرمات السياسية. ومن المعروف أن الجيش يلعب دورا كبيرا في الدول العربية وفي معركة الأمن الوطني، وفي نفس الوقت يستهلك نسبة هائلة من الميزانيات المالية الوطنية، بل أنه لم يكتف بدوره الطبيعي ونهض بأدوار سياسية أيضا، فخرجت من هذه المؤسسة النخب السياسية والأحزاب ومصنعي القرار السياسي.

ويشير الدكتور عبد الاله بلقزيز إلى نقطة مهمة وهي أن موضوع الكتاب ليس دراسة دور الجيش في حماية الأمن الوطني والقومي وإنما الموضوع له مرتبط بعلاقة الجيش بالسياسة والسلطة في العالم العربي. وهي علاقة تطرح أكثر من استفهام بسبب ما ينجم من مشكلات في الحياة السياسية الوطنية. وهو ما يمكن إسقاطه على العديد من الدول العربية التي أخذ فيها الجيش زمام السلطة.

وإذا كان الجيش مؤسسة من مؤسسات الدولة وليس جهاز بإمرة السلطة ولا يفترض فيه أن يكون كذلك، فإنه كما يقول الكاتب مؤسسة للأمة وليس للنخبة الحاكمة، ولا يمكن فهم هذه النقطة إلا بفهم الفارق بين الدولة والسلطة. فالدولة هي الكيان السياسي لشعب أو أمة، وتتميز بكونها كيان

مجرد ومتعالي لأنها تمثيل للإدارة العمومية والمصلحة العمومية، وتعبير عن السيادة التي ليست سلطة البعض على البعض ولكنها سلطة لأمة برمتها. أما السلطة فهي تعبر عن توازن سياسي وتتغير خياراتها وسياساتها بتغيير ميزان القوى الذي يصنعها، أما الدولة فلا تتغير لأنها محط إجماع.

وأشار الكاتب إلى نقطة في غاية من الأهمية وهي حياد الجيش في الدول الديمقراطية والذي يعد من حياد الدولة ذاتها، وإيطاليا خير مثال على ذلك وهي التي عاشت على إيقاع أزمات سياسية حادة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث تشكلت حكومات عديدة ولم يتدخل الجيش إلا ليفرض الاستقرار، وتمكنت ايطاليا في النهاية من أن تستوعب أزماتها من خلال نظام ديمقراطي مدني. والتزام الجيش الحيادي هو ناجم من التزامه بوظيفته الدستورية باعتباره حارسا لكيان الوطن والدولة. وأن مجال السياسة والمنافسة مستقل عن مجال السيادة وأن العنف ليس من وسائل التغيير وأدواته في هذا النظام.

ويختلف الأمر في الدول العربية بسبب اختلاف نموذج الدولة عنها في المجتمعات الغربية، حيث تأخذ العلاقة بين الجيش والسلطة صورا ثلاثة، حيث يبدو فيها الجيش في الأولى جيشا للسلطة وليس جيشا للدولة فحسب، في حين يكون في الصورة الثانية مؤسسة من مؤسسات القطاع الخاص المملوكة للفريق السياسي الحاكم، أما الصورة الثالثة فيبدو الجيش كفريق سياسي في المجتمع.

أزمة عميقة في وعي مسألة الثورة

يمكن القول أن التحول الذي طرأ على وظيفة الجيش في الكيانات السياسية العربية، له أسباب عميقة ومباشرة، وعلى رأسها أن البلدان العربية لم تشهد ميلاد الدولة الحديثة، وضعف الطبقة الوسطى في المجتمع العربي، وغلبة المنزع الاستعجالي في التفكير في سياسة الانقلاب العسكرية، حيث أوكلت الأحزاب والنخب القوية مهمة التغيير السياسي والاجتماعي للمؤسسة العسكرية وهو ما ينطوي على قصر نفس نضالي لديها. وبالتالي عبر د. عبد الاله بلقزيز عن أزمة عميقة في وعي مسألة الثورة والتغيير لدى النخب السياسية العربية، حيث ولد مفهوم الثورة في وعيها آنذاك خديجا غير مكتمل وغير ناضج. وإذا كان الجيش لا يحتاج في البلدان العربية إلى شهادة عن دوره الوطني والقومي، إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن وظيفة العسكر ليست إنمائية ولا إنقاذية ولكنها دفاعية فحسب.

وجاء الفصل الثاني من الكتاب معنونا بـ«النظام السياسي العربي وأزمة الشرعية»، والذي أكد فيه الكاتب على أهمية الشرعية لأي نظام حتى ولو كان غير شرعي، وهذا الأخير يستخدم القوة غالبا، وهي الفكرة التي تناولها جون جاك روسو منذ قرنين ونصف، حين اعتبر أن القوة ليس في وسعها أن تصنع الشرعية، فحين يقوم نظام سياسي بالقوة والاستيلاء ويستمر متوسلا القوة لإعادة إنتاج سلطانه وتثبيته، ويضع نفسه في نطاق الأنظمة المجردة من أسباب الشرعية. ولا يمكن القول إلا أنه نظام غير شرعي.

وبالنسبة للنظام السياسي العربي ومصادر الشرعية وهي التي حددها ماكس فيبر في ثلاث أنماط أي الشرعية التقليدية والكاريزمية والعقلانية، والذي بالرغم من إجرائيته التحليلية إلا أنه لا ينطبق تماما على خريطة توزيع الشرعية بالبلدان العربية، ولان النمط الكارزمي لم يعد موجودا، ولأن التداخل بين تلك الشرعيات سمة غالبة في الدول المعاصرة، وعلى هذا الأساس اختار الكاتب تصنيفا آخر لأنماط

الشرعية بالعالم العربي وهي الشرعية «التقليدية» والشرعية «الثورية» والشرعية «الدستورية».
وتستند الشرعية التقليدية بالدول العربية إلى مصادر دينية وعصبوية، كإمارة المؤمنين بالمغرب، أو العمل بمقتضيات الشريعة بالعربية السعودية. أما الشرعية الثورية فتستند إلى رصيد المكتسبات الاجتماعية والسياسية التي أنجزتها نظم سياسية وصلت إلى السلطة باسم الثورة سواء تعلق الأمر بالسلط التي نهلت من الشرعية الثورية وقامت بانقلابات عسكرية أو النخب التي قادت معركة التحرر الوطني ضد الاحتلال الأجنبي. أما الشرعية الدستورية فهي تستند نظريا على فكرة قيام السلطة على مقتضيات القانون وتداولها بالانتخابات. حيث يكون الشعب مصدر السلطة. وتوجد بالدولة العربية شرعية دستورية بالأنظمة الجمهورية وشرعية دستورية للأنظمة الملكية والأميرية.
وما يحدث بالعالم العربي هو أنه قد يقوم نظام على الشرعية الثورية فيما هو ينهل من نظام عصبوي طائفي كلبنان، أو يقوم على الشرعية الثورية فيما هو ينهل من الشرعية التقليدية كما كانت ليبيا. وما هذا التداخل التلفيقي بين أنواع متباينة ومتعارضة من الشرعيات سوى وجه من وجوه أزمة التكوين السياسي.
وما يقصده الكاتب هنا هو أن هذه الأزمة هي من طبيعة بنيوية وتكوينية، فكيان الدولة الحديثة في الوطن العربي ما نشأ تكوينا عن اجتماع مدني وسياسي متماسك ومندمج، مع أنه كان يمكن للدولة حديثة الميلاد بالبلدان العربية أن تتحصل قدرا من الشرعية السياسية في عيون مواطنيها، إلا أن هبوط مؤشر الانجاز والمكتسبات وتكلس مادة الخطاب الدعوي التبريري الإيديولوجي استطاع أن يحدث شرخا في عمران الشرعية.
وفي استمرارية للموضوع جاء الفصل الثالث تحت عنوان «الدولة وأزمة الشرعية» ليتحدث عن شرعية الدولة في تجربة الدول الحديثة والفكر السياسي، حيث تنهض شرعية الدولة على أساسين متلازمين وهما الأمة وسلطة الشعب. فلم يكن المبدأ الذي قامت عليه الدولة الحديثة منذ قرنين سوى مبدأ حق الأمة في السيادة الذاتية. والدولة القومية إذ تمارس هذه السيادة وتتجسد فيها فإنما هي تمارسها باسم الأمة، لأن السيادة للأمة في الفكر السياسي الحديث. وبذلك نكون أمام نموذج الدولة ـ الأمة على المثال الفرنسي أو الألماني أو الايطالي.

غياب فكرة القانون في الوعي والسلوك

بالإضافة إلى ما سبق نجد أن أمر السلطة في الدول الحديثة مختلف حيث أنها ملك جماعي للأمة أو لمواطني الدولة جميعا، وعلى هذه المبادئ الحاكمة للسلطة تقوم فلسفة الدولة الحديثة سواء كانت ملكية أم جمهورية أو رئاسية أو برلمانية فذلك لا يغير من مضمونها السياسي. ومن البيّن أن شرعية الدولة الحديثة في أعين مواطنيها هي كيان يدار عبر سلطة تعود إليهم ويمارسونها بأنفسهم، فتصبح الدولة هي المجتمع (المجتمع السياسي).
أما في الدول العربية فليس هناك ما يشهد لوجود فكرة الدولة بالرسوخ أو الحضور في الوعي الجمعي والسلوك الاجتماعي العام، وهو ما يمكن أن نلمسه من غياب فكرة القانون في الوعي والسلوك،

وانعدام الضمير المهني، وتخريب المرافق العامة، وارتشاء صغار موظفي الإدارات.
إن الدولة أي دولة لا يقوم لها مقام في مجتمع وينتظم لها أمر إن لم يستبطنها الناس ويتشبعون بفكرتها. ويشير الكاتب إلى مفارقة مهمة جدا وهي أنه وفي مقابل ضمور فكرة الدولة في وعي الناس، فثمة حضور متضخم لفكرة السلطة. وهو ما يعني أن هناك نظرة اختزالية للدولة في دولنا العربية.
ومن الطبيعي ألا تستطيع الدولة الحديثة في البلدان العربية أن ترسخ وجودها في الواقع المجتمعي في بضع عقود، لكن يمكن التأكيد أن الزمن ليس وحده العامل الوحيد الذي يفسر ذلك، والدليل تكون الدولة في بلدان أمريكا الشمالية والجنوبية. وقد يكون من أهم العوامل التي تفسر الظاهرة هو ثقل المواريث السياسية في الاجتماع العربي، والآثار المتجددة لتلك المواريث في المجال السياسي. فحين نشأت الدولة في البلدان العربية نشأت في الحقبة الكلينانية وهي التي كانت دول تقليدية وأحيانا دول سلطانية، وهي التي قامت أيضاً على الشرعية الدينية، ولكنها لم تكن تملك السيادة الفعلية على رعاياها حيث كان نفوذ القوى الملحية من قبائل وعشائر وجماعات أهلية قوية. وحين نشأت الدولة الحديثة في البلدان العربية ظل الكثير من مواريث الماضي حاضرا.
ولا يتعلق الأمر فقط بالموروث السياسي فقد كان ثقل المواريث الاجتماعية أي جملة البُنى والعلاقات التي كانت تنتظم الاجتماع الأهلي حاضراً واستمر حتى بعد قيام الدولة الحديثة، ولهذا نجدنا نقف على وجوه من التضايف بين الثقافة والفكر وبين التراث والحداثة. بين قيام الدولة وتطورها ورسوخها ونشوء المجتمع المديني ورسوخه.
وإذا كان نشوء الدولة وصعودها قد ارتبط بميلاد صناعة حديثة وطبقة عاملة وتوسع للطبقة الوسطى وانتشار التعليم، فإن تدهورها اليوم، إنما يجري في امتداد تراجع الوجه المديني في الحياة الاجتماعية والسياسية والذي نجم عن تدفق هجرات من القرى والأرياف في اتجاه المدن، ومن جانبه عانى المجال السياسي ايضا من صور الترييف المتمادي له نتيجة تدفق نخب سياسية وعسكرية جديدة من منابت غير مدينية، وهو الذي بدأ مع الانقلابات العسكرية وولوج فئات اجتماعية ريفية الأصول إلى نسيج السلطة والنظام السياسي.
انتقل الكاتب إلى الحديث عن أحد أهم أربعة خطابات من وجهة نظره ويتعلق الأمر بالقومية والإسلامية والماركسية والليبرالية. وبدأ بالحديث عن دولة ما بعد الاحتلال الكولونيالي حيث تعددت أسماء الدولة بين قطرية وإقليمية ودويلة. وهي التي يمكن أن تكون أي شيء إلا الدولة الأمة التي تتطابق جغرافيتها السياسية والسيادية مع جغرافيتها البشرية، وليست تلك حال الدول التي قامت في الوطن العربي والتي لا تستوفي معنى الدولة من منظور قومي فهي منظور إليها في شروط تكوينها دولة ضد الأمة.

الدولة ضد الشريعة

وبنفس الطرح تناول الكاتب موضوع الدولة العلمانية أو كما أسماها الدولة ضد الشريعة، وهي الدولة التي تم الحديث عنها بشكل أو بآخر مع جمال الدين الأفغاني ورشيد رضا واستفاد منها حسن

البنا، الذي لم يتحدث عن دولة خلافة ولكن عن دولة إسلامية يقوم نظامها على الشريعة، والمنعطف الذي حصل مع البنا هو المصالحة مع فكرة الدولة الوطنية مع تفاوت في التعبير الفكري عنه وهو الذي أدى لوجود قسمين، قسم يعتبر أن الدولة تحتاز شرعيتها متى قامت على مقتضى الشريعة عن طريق سياسي سلمي تدرجي، وقسم يراها عن طريق الثورة والعنف والجهاد. أي بين تفكير يحسب الدولة القائمة علمانية يجب إنقاذها من خلال الفصل بين الدين والدولة وبين تفكير يحسب الدولة كافرة يجب قتالها وإسقاط وجودها.

إن الطعن على شرعية الدولة هو طعن على مستويات متباينة فهي تعاني فقداناً كاملاً للشرعية الكيانية عند القوميين، وفقدانا شبه كامل لشرعية الماهية (الدينية) عند الإسلاميين، بينما يتضائل مستوى الطعن عليها عند الماركسيين والليبراليين، لأنهم يركزون على مضمونها السياسي في المقام الأول. ويمكن القول حسب الكاتب أن الخطاب السياسي الليبرالي أكثر تصالحا مع الإطار الكياني للدولة الوطنية واعترافا بشرعيته على عكس الخطاب الماركسي الذي يرسم علاقة كيانية أعلى وفي إطار أممي. ولكنها من وجهة نظر ليبرالية وماركسية عربية شرعية منقوصة منذ الاستقلال الوطني، فهي بالنسبة لليبراليين تعاني نقصا بسبب مضمونها السياسي الاستبدادي فهي دولة الحاكم المطلق المتحلل من قيود القانون والرقابة الشعبية. وبالدول العربية فالليبرالية العربية وفي إلحاحها على الدستور وفصل السلط لم تكن بسبب نهلها من دعاة الليبرالية الغربيون ولكنها كانت تجيب عن واقع سياسي قائم في مصر وأنحاء الإمبراطورية العثمانية آنذاك، ولكن الليبرالية العربية انتقلت سريعا من الدستور والنظام التمثيلي إلى الدفاع عن الفرد والحرية الفردية في وجه الدولة، لكن الخطاب الليبرالي العربي ظل متوجسا من دولة لم يقم أمرها تماما على مقتضى حديث.

أما موقف الماركسية العربية من الدولة القائمة وشرعيتها فيمكن التمييز فيه بين مدرستين، المدرسة الأولى الأقدم الذي نهل من الماركسية السوفياتية، والثانية التي ولدت في عقد الستينات بعد هزيمة 1967، ولها صلة بالفكرة القومية العربية. وتجتمع المدرستان بالدولة العربية في كونهما يعتبران الدولة فاقدة للشرعية لأنها دولة طبقة اجتماعية دون سائر الشعب، وغير منصفة لحقوق طبقات الشعب الكادحة، وتابعة للمتروبول الرأسمالي الخارجي، وليس لهذه الدولة من سبيل لحيازة شرعيتها إلا عن طريق كسر أطر التبعية وعلاقتها الاقتصادية الرأسمالية في المراكز الامبريالية. وتقويض السلطة البرجوازية عن طريق الثورة الاجتماعية.

لا ديمقراطيين من دون تربية ديمقراطية

حاول عبد الإله بلقزيز تقديم صور مختلفة لأزمة الشرعية التي تعانيها الدولة العربية، مع إشارته إلى أن هذه الدولة بهيئتها الإقليمية والجغرافية والسيادية الحالية وبمضمونها السياسي الراهن لن ترضي أحد سواء القوميين أو الليبراليين أو الإسلاميين ولا الماركسيين. وهو ما يعني أن هذه الدولة لم توفر لنفسها الحد الأدنى من الأسباب التي تجعلها تخرج من هذا المأزق. وتقوم بنوع من الإعمار الديمقراطي لكيانها.

جاء الفصل الرابع وهو آخر فصل في الكتاب ليتحدث دائما عن أزمة الشرعية، وعن المسألة الديمقراطية وكيف أنها أصبحت اليوم راهنا ملحا وخاصة في سياق الأحداث السياسية الجديدة أي الثورات، والذي لا يعني بأي شكل من الأشكال أنه نقل المسألة الديمقراطية من حيز التفكير والتنظير إلى حيز الممارسة، لأنه وبكل بساطة التفكير في الديمقراطية لازال حديث النشأة في الوعي العربي، وما يربطه بالثورات هو أن المتخيل السياسي تغذى من فكرة الخلاص الديمقراطي وحشد العزائم للخروج والتضحية. ولكن مع الإشارة إلى أن الغالب من تلك الجموع الشعبية تعاني فقرا فادحا في الوعي الديمقراطي ونخبها السياسية والدينية ابعد ما يكون عن الثقافة الديمقراطية. وهو ما يجعل الكاتب يتساءل إذا كان من الممكن النظر لهذه الثورات العربية على أنها ستفتح أفقا أمام بناء النظام الديمقراطي؟

إن الثابت اليوم هو أن الطريق نحو الديمقراطية مازالت طويلة ومتعرجة وغير معبدة بعد بالإسفلت الثقافي والاجتماعي والسياسي. وسقوط نظام سياسي فاسد غير كاف كي يضعنا على أعتاب البناء الديمقراطي. في ظل تجذر الاستبداد والكليانية (سلطة ومعارضة)، فلا ديمقراطية من دون ديمقراطيين ولا ديمقراطيين من دون تربية ديمقراطية وعلاقات ديمقراطية.

نعم يضيف بلقزيز، نحن بعيدون من الموعد مع النظام الديمقراطي، وعن شرعية ديمقراطية، وهو ما تفضحه تطورات الأوضاع بعد الثورات العربية، والذي يرتبط بالأساس بوجود ثقل مواريث الاستبداد في البنى الاجتماعية والثقافية للمجتمعات العربية، وغياب حركة إصلاح ديني يُعاد بها ترتيب العلاقة بين الديني والسياسي، بين الدولة والدين، وإلا فلا سبيل إلى شرعية ديمقراطية.

التحديث والهوية والمستقبل: ماذا يريد العرب؟

عبد الكريم العفاني // باحث وإعلامي

فيردون هوفيدة ديبلوماسي وكاتب إيراني أصدر مجموعة من الكتب يدور أغلبها حول العلاقات الدولية، اشتغل لمدة طويلة في المجال الدبلوماسي فكان بذلك شاهدا على مجموعة من الأحداث الهامة ضمنّها جلّ مؤلفاته، ومن بينها هذا الكتاب الذي صدر مباشرة بعد حرب الخليج الثانية، أهميته تكمن في أنه يسرد بطريقة بسيطة، بيداغوجية في بعض الأحيان أعطاب المجتمعات العربية، ويحاول شرح الأسباب والمسببات التي أدت إلى تشكل تلك الصورة السلبية الموجودة في ذهن جل الغربيين عن العرب والمسلمين.
ماذا يريد العرب؟ من خلال هذا السؤال المباشر يحاول الكاتب في صفحات الكتاب أن يقدم أجوبة شافية ناقدة دون أن يدعي رغم ذلك - وكما أشار في المقدمة - امتلاك كل العناصر القمينة بالإحاطة بمختلف جوانب الموضوع.
في عام 1988 سيأمر الزعيم الليبي معمر القذافي بهدم ثكنات للحراسة على الحدودِ مع تونس وسيُعزي هذا القرار أمام مؤتمره الشعبي العام، إلى رغبة ليبيا أن تصير بلدا لكل العرب، الزعيم الليبي سوف يُرفق قراره هذا بتحذير لموظفي سفاراته في الخارج من رفض طلبات مواطني البلدان العربية دخول ليبيا.
الحادث رغم غرابته فهو يعكس همّا سكن قلوب العديد من الزعماء العرب قبل عقولهم، تحقيق حلم توحيد «الأمة» كما تأسست وتوحدت أول مرة بالمدينة على يد الرسول صلى الله عليه وسلم لكنها سرعان ما تفككت بعد وفاته.
بين الوحدة والتفرقة سوف يتأرجح تاريخ العرب منذ تلك الفترة إلى غاية الآن.

متلازمة صلاح الدين

في فبراير سنة 1945 استقبل الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت على متن المدمرة «كوينسي» الملك عبد العزيز آلِ سعود حيث عقدا محادثات بشأن مستقبل منطقة الشرق الأوسط، كان من ضمنها إقامة موطن لليهود على أرض فلسطين، الملك عبد العزيز سيُبدي معارضة شديدة لما يُطبخ في الغرب بعيدًا عن الأعين، مقترحا بشكل استباقي إقامة موطن لليهود بألمانيا باعتبار أنها المسؤولة عمّا حدث لهم خلال الحرب العالمية الثانية. في سنة 1947 وبدعم من الحلفاء سيتم تنفيذ وعد بلفور الشهير بإقامة موطن لليهود بفلسطين، بالنسبة للغرب الأمر لم يكن سوى عملية جلبِ مهاجرين يهود مضطهدين

إلى أرض خلاء، لكنهم حتما لم يكن يدور في مخيلتهم أنهم بذلك كسروا حلقة مهمة في حلم بناء الأمة وتحقيق الوحدة بالنسبة للعرب والمسلمين.

أمام الخيبات المتتالية تكونت في المخيلة الجماعية العربية آمال بتكرار ما وقع في القرن 12 الميلادي (الرابع الهجري) عندما استطاع الزعيم السني من أصل كري صلاح الدين الأيوبي طرد الصليبيين من القدس، سيُصبِح صلاح الدين شخصية محورية في تفكير جميع العرب من المحيط إلى الخليج، حيث أن فئات واسعة داخل المجتمعات العربية أضحت تؤمن إيمانا عميقا بحتمية ظهور صلاح الدين آخر سيقوم بطرد اليهود من القدس ويُعيد الهيبة للمسلمين.
الغرب من جهته يعتقد ولازال أن إقامة دولة فلسطينية صغيرة على نهر الأردن كاف لإطفاء جذوة الغضب لدى العرب واستجلاب رضاهم جاهلين أن الشعوب العربية تنظر إلى القضية بعيون القرن الثاني عشر قرن تحرير أرض الإسلام من المدنسين.
لسنوات عديدة استطاع جمال عبد الناصر من خلال الكاريزما التي كان يتمتع بها وكذا خطبه الحماسية أن يتسربل بسربال المخلص المنتظر الذي سيهزم اليهود شرّ هزيمة ويرمي بهم إلى البحر كما كان يردد دائماً، فشِل عبد الناصر، لكن النفوس العربية لم تطلق الحلم بشكل نهائي، سيأتي بعده الرئيس العراقي صدام حسين المولود في تكريت تماما كما صلاح الدين، ولأن الشعوب العربية تهفو إلى تحقق حلم استعادة القدس فقد رأت في الرئيس العراقي أقدر حاكم على تحقيق هذا الهدف المقدس.

قضية دون حل في الأفق

تحولت القضية الفلسطينية مع توالي السنين واستشراء اليأس في النفوس، إلى شعارات يستخدمها الحكام كما الساسة لأغراض دعائية، وأضحت فلسطين القضية الأولى للعرب بمختلف تلاوينهم ومشاربهم.
هل هناك أمل في إيجاد تسوية سلمية للمسألة؟ الموضوع في واقع الأمر معقد جدا ومن السذاجة النظر إليه من زاوية اعتباره صراعا بين مجموعتين للسيطرة على قطعة أرض عادية لأن الأمر يتعلق بأرض مقدسة بالنسبة لليهودي الذي يقول أنها موعودة من «يافي» ثم المسلمون من جهتهم الذين يعتبرونها من أركان مقدساتهم التي يجب استرجاعها بأي ثمن.
في سنة 1972 وقعت حادثة طريفة تعكس إلى حد بعيد هذا الجانب الديني في الصراع بين المسلمين واليهود حول شرعية امتلاك الأرض الموعودة، ففي اجتماع للجمعية العامة للأمم المتحدة انبرى ممثلو الدول العربية إلى الدفاع عن حقوق الفلسطينيين التاريخية والدينية في فلسطين، الإسرائيليون بدورهم دافعوا بشراسة عن أحقيتهم مستندين إلى نصوصهم الدينية التي تعدهم بالعودة بعد قرون من الشتات، أحد الدبلوماسيين العرب وهو جميل بارودي من جنسية لبنانية وكان يشتغل لحساب العاهل السعودي فيصل التفت إلى ممثل إسرائيل وفي خضم النقاش وبلغة جادة خاطبه : تقولون أن «يافي» قد وهبكم هذه الأرض، لم أكن اعرف أن الله في سمائه يهتم بالشؤون العقارية، انفجرت القاعة بالضحك وسُمعت قهقهات طويلة في الأرجاء بما فيه الجانب الإسرائيلي.

ماذا يريد المتطرفون؟

تختلف تلوينات ومطالب حركات الإسلام السياسي من بلد إلى آخر لكنها تتوحد معظمها في الهدف، تحقيق الخلافة الموعودة، لكن الشئ الأكيد أن أفكار هذه الجماعات تعرف انتشارا غير مسبوق من الخليج إلى المحيط.

في حقيقة الأمر ترجع أصول هذه الحركات إلى فترة متقدمة من الإسلام، دليل ذلك المراجع المعتمدة من إسلاميي اليوم التي تبدأ من ابن حَنْبَل مرورا بابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية وغيرهم كثير ولعل قصة بروز [السلفية] الوهابية لأجلى مظاهر ذلك.

في سنة 1928 سيؤسس شاب اسمه حسن البنّا جماعة الإخوان المسلمين التي ستصبح اكبر جماعة للإسلام السياسي على الإطلاق، سيتركز عمل الجماعة منذ نشأتها على التعبئة والتربية الدينية التي ستتيح التهيؤ لتحقيق الهدف الأسمى المتمثل في الدولة إسلامية التي تطبق شرائع الإسلام، نفس الخط سيتبناه الخميني في إيران رغم اختلاف المذهب حيث سيقوم بثورته سنة 1979 باسم الإسلام ونصرة الدين.

كان لفشل برامج التنمية التي اعتمدتها الدولة الوطنية بعد الاستقلال بالغ الأثر في ظهور وشيوع «الأفكار المتطرفة»، زادت من حدتها الأوضاع المحتقنة في المنطقة خصوصا مع انسداد أفق حل القضية الفلسطينية والدعم الأمريكي اللامشروط لإسرائيل.

يتقاسم الإسلاميون السنة كما الشيعة تقريباً نفس التوجه في محاربة الأفكار الوافدة، معاداة الغرب ورفض الممارسات الدخيلة التي تعتبر بدعا في نظرهم بما فيها الزوايا والطرق الصوفية، وللإسلاميين عموما نفس الهدف كما أشرنا أسلمة المجتمعات العربية وتطبيق الشريعة وفق تأويلات خاصة للإسلام، اصدر القاضي المصري محمد سعيد العشماوي الذي خاص حربا ضروسا ضد الإسلاميين من خلال كتاباته العديدة من بينها كتاب عنونه «الإسلام السياسي» يشرح فيه كيف أن المسلمين لم يستطيعوا طوال قرون إقامة فاصل بين الوحي والتاريخ، بين الأخلاق والممارسة، وضع أدى إلى استعمال الحكام لتعاليم الدين عبر ادعائهم أنهم ظل الله في الأرض وخليفته فيها مما سوغ لهم بطريقة شرعية إقامة حكم مطلق مستبد، هذا التداخل سوف تستخدمه الحركات الإسلامية حاضرا عبر شعارات كبرى من قبيل الحاكمية وفكرة إقامة الخلافة.

ماذا تريد الأنتلجانسيا؟

في سنة 1985 ستصدر محكمة مصرية حكما غريبا يقضي بمنع طبع وتوزيع قصص ألف ليلة وليلة بدعوى أنها تحتوي على مشاهد خليعة و لا تحترم المبادئ الدينية للمجتمع المصري المسلم.حكمٌ خلف حينذاك استهجانا ورفضا كبيرين لدى المثقفين المصريين.

حرية التعبير هي العنوان الرئيس لمطالب الفئة المثقفة لكن هذا المطلب الحيوي يصطدم دائما بطبيعة الأنظمة الاستبدادية التي ترفض الانتقاد وتعتبر كل معارض خارجا عن إجماع الأمة، وبالتالي شخصا غير مرغوب فيه، الحضور الطاغي للدين الأقرب إلى الطابع الكهنوتي في جل جوانب الحياة اليومية ساهم بدوره في لجم كل محاولات النقد والتقويم وخلق نوعا من المسكوت عنه المقبول من

طرف الجميع، لدرجة أن بعض المثقفين يتحولون بمجرد عبورهم إلى ضفة المسؤولية إلى حراس معبد الرقابة على الإبداع في جميع المجالات، هكذا كان مثلا وضع نجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل والذي كان لسنوات طويلة مديرا للجنة مراقبة الأعمال الفنية.

في البلدان العربية تتوزع مطالب المثقفين بين حداثيين ومحافظين وآخرين متذبذبين بين الفريقين. ففي الوقت الذي اختار فيه مثقفون عرب طريق الدفاع عن الحداثة والدعوة إلى ضرورة الفصل بين الدين والدولة، بين المجالين العام والخاص، اكتفى كثيرون منهم بمحاولات التوفيق بين الدين والسياسة من خلال تكييف الشريعة مع الأوضاع الراهنة.

في المقابل، هناك فئة المحافظين التي تتشكل في أغلبها من فقهاء وقياديين لحركات الإسلام السياسي والذين يعتبرون أن الخروج من واقع التأخر رهين بالعودة إلى التراث والتشبث بتعاليم الدين دون حاجة لاستيراد مفاهيم غربية غريبة على المجتمعات العربية، والاكتفاء بالاستفادة مما يتيحه التقدم التقني لتلك البلدان من رفاهية.

هذه التيارات الثلاثة زادت من ضبابية المشهد خصوصا مع فشل كل خطط التنمية في البلدان العربية. في الواقع، يعيش المثقف العربي وضعا غريبا باعتبار إنه يصرف معظم وقته في الدفاع عن الإسلام والتراث أمام الهجمات المختلفة عِوَض العمل الجاد في إنتاج فكر يفتح أفاقا للإصلاح الحقيقي، مجدي زكي مثقف مصري أكد في أحد مقالاته أن المثقف العربي يشبه مجتمعه فهو حداثي ومحافظ في آن، لم يستطع الخروج من شرنقة الجماعة التي يخاف أن تلفظه إن هو اجتهد خارج المسموح به كما حدث مع علي عبد الرازق مثلا والأمثلة عديدة.

في البحث الدائم عن الهوية

الهزائم المتتالية والأوضاع المتردية دفعت بالكثيرين إلى الانغماس في الماضي عبر استدعاء ما قام به الأجداد بشكل احتفالي، فلكوري في بعض الأحيان، لدرجةٍ دفعت البعض إلى تغيير أحداث تاريخية واختلاق أخرى وتنزيه شخصيات بعينها، كل ذلك في سبيل خلق متنفس في الماضي أمام العجز الذي تعيشه فئات واسعة من العرب في الحاضر.

في سنة 1973 قام دكتور مصري رئيس لقسم الفلسفة بإحدى الجامعات بإعداد موسوعة للفلسفة الإسلامية ضَمنّها الأفكار والشخصيات الفكرية المؤثرة في مسار حضارة المنطقة، الكاتب لم يفته الإشارة إلى أنّ الفلسفة الإسلامية تستمد جذورها من الفلسفة الإغريقية المتوسطية عبر قنطرة الترجمات والشروح العديدة التي قام بها فلاسفة مسلمون، لكن الكاتب نسي أو تناسى أن يشير إلى أن هؤلاء الفلاسفة المسلمين الذي أتى على ذكرهم بافتخار حدَّ الافتتان كانوا هم أنفسهم ضحايا فقهاء متعصبين وفتاويهم التي أخرجت عددا منعهم من الملة وأمرت بحرق كتبهم.

نظرية المؤامرة

في عام 1967 وخلال لقاء جمع الملك فيصل وشاه إيران دارت محادثة تختصر لوحدها نظرية المؤامرة

التي تسيطر على عقول شرائح واسعة من الشعوب العربية، الملك فيصل سيشرح للشاه الإيراني كيف أن اليهود يسعون بكل السبل للسيطرة على العالم معتبراً أن حرب نفس العام أي حرب 67 ليست سوى خطوة أولى نحو تحقيقهم لهذا الهدف، كلام الملك فيصل سيُصيب الشاه بدهشة كبيرة حيث بادره بالسؤال بخصوص موقف أوروبا، أوروبا التي اعتبرها الملك فيصل خاضعة لليهود منذ زمن بعيد، مستشار للشاه سوف يعتبر بعد نهاية اللقاء أن العاهل السعودي لاشك كان يتكلم تحت تأثير كتاب بروتوكولات حكماء صهيون، بعد أربع سنوات من هذا اللقاء يسوف يتهم الشاه الإيراني المتآمرين الصهاينة بالوقوف وراء ما اعتبره حملة شُنّت ضد الاحتفالات التي قام بها بمناسبة مرور 2500 سنة على تأسيس الإمبراطورية الفارسية بدعوى أنه لم يستدع الرئيس الإسرائيلي!

جلّ الزعماء العرب من جمال عبد الناصر وصولاً إلى القذافي استعملوا نظرية المؤامرة لتبرير حالة التخلف التي يعاني منها المجتمعات العربية ومن كثرة ترديدها وعلى مدى سنوات أضحت حقيقة بالنسبة للكثيرين.

خطورة نظرية المؤامرة أنها تصرف النظر عن البحث في أسباب التأخر داخل المجتمعات العربية وتؤجل دائما طرح الأسئلة الحقيقية بدعوى أن الغرب والآخر هو مصدر كل المشاكل والهزائم.

نقطة التحول: القرن الثاني عشر الميلادي

من أجل فهم حالة التراجع والتفكك والانحطاط لا بدّ من معرفة كيف وصلت الحضارة الإسلامية إلى قمة التقدم والازدهار في مختلف المجالات لدرجة أنها تربعت ولمدة معتبرة على عرش الحضارة، في وقت كان فيه الغرب يرزح تحت ظلمات التخلف والعبودية.

بدأت القصة في صحراء الجزيرة العربية مع ظهور دِين جديد، الإسلام الذي استطاع في ظرف وجيز التوسع الى مجالات جغرافية أخرى، نحو الشام وفارس بالخصوص حيث تعيش إمبراطوريتان، هما الإمبراطورية البيزنطية من جهة والساسانية من الجهة الأخرى آخر أيامهما بسبب حالة الضعف جراء الحروب المتواصلة، هذا التوسع فرض على الأسياد الجدد التكيف مع عادات شُعوب حديثة العهد بالإسلام، عريقة في شؤون تدبير الحكم والدول، هذا الاحتكاك أكسب العرب مع مرور السنين تراكما استطاعوا من خلاله إقامة دولة شاسعة، ضمّت في كيانها أعراقًا وأجناسا شتى، ونجحت إلى حد كبير في إقامة فضاء سادهُ التسامح وقبول الآخر المختلف حيث لم يبحث العرب عن فرض عاداتهم البدوية على باقي الشعوب.

نتيجة هذا الجو الإيجابي نشطت وبشكل كبير أعمال الترجمة والتأليف في جميع المجالات التفكيرية والأدبية، خصوصا في مجال الفلسفة وعلم الكلام حيث تكاثرت حلقات النقاش بين الفرق الكلامية معتزلة أشاعرة، فقهاء وفلاسفة، صوفية وظاهريين.

في السنوات الأخيرة من القرن الحادي عشر الميلادي، سوف تشهد الحضارة الإسلامية التي ملأت الآفاق انكماشا ملحوظا، سيعزيه كثيرون إلى انتشار الأفكار الخرافية وتراجع العلوم العقيلة، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون في مؤلفه الشهير حيث اعتبر أن الانحدار السريع للحضارة الإسلامية كان من ورائه

غياب النقاشات الفلسفية وأنماط التفكير المتنوعة كما في القرون السابقة، أضف إلى ذلك مُسلمة انتشرت لدى العامة والخاصة، تتحدث عن عمر قصير للحضارة الإسلامية، مستندة إلى نصوص مقدسة تنبأت بهذا التراجع، مما خلق نوعا من الخضوع القدري لأفكار التقهقر والتسليم بها.

بين نهاية القرن الحادي عشر ونهاية القرن الثاني عشر، سوف تعرف دار الإسلام انغلاقا على الذات تمظهر في رفض كل الأفكار الواردة والحديثة وانتشار الأفكار الأرثوذكسية والتأويلات الظاهرية للنصوص، التي تعتبر كل ما هو جديد بدعا أو خروجا عن الطريق القويم، فتكررت بشكل لافت حوادث التكفير والحبس بسبب الأفكار فيما يشبه انتحارا حضاريا، ستستفيد منه قوى أخرى صاعدة بأوروبا.

سيطرة السلاجقة على الحكم في بغداد، سيشكل بدوره منعطفا حاسما في تاريخ الحضارة الإسلامية، التي أصابها الوهن والتراجع، أفكار ومؤلفات بعض شخصيات تلك الفترة كانت معبرة عن حالة التقهقر هذه من ضمنها على سبيل المثال أبو حامد الغزالي الذي سيكلفه نزار الملك الوزير السلجوقي بالإشراف على الجامعة النظامية لبغداد، سينبري أبو حامد الغزالي بحماس كبير إلى نشر أفكار شيخه أبو موسى الأشعري التي حاجّ بها المعتزلة قروناً قبله، والتي أدت إلى تحنيط التفكير وفق تأويلات خاصة للمسائل الجدالية المتعلقة بعلم الكلام، من ضمن أهم الكتب التي ألفها الغزالي نجد كتابه تهافت الفلاسفة، الذي يعتبر مرافعة ضد الفلسفة والفلاسفة خصوصا ضد ابن سينا الذي اعتبره الغزالي مبتدعا زنديقًا، أفتى بحرق كتبه باستثناء تلك المتعلقة بالطب.

في شرق كما في غرب دار الإسلام سوف يتراجع العقل تاركا المجال لكل الأفكار الخرافية أو المتشددة التي تحارب الإبداع والتجديد باسم الحفاظ على التراث المقدس، حدث ذلك في الماضي ويحدث الآن في الحاضر مع [السلفية] الوهابية أو مع أفكار الإخوان المسلمين أو باقي جماعات الإسلام السياسي التي تنتشر في مختلف أقطار دار الإسلام.

علامات العصرنة والتحديث

الزائر للبلدان العربية يخيل إليه أن قطار التاريخ توقف في محطة القرن الثاني عشر الفارقة، الكاتب الفرنسي مالرو قال بأنه السُبات المديد للإسلام أما المفكر المغربي عبد الله العروي فوصفه بالشتاء الطويل للعرب، ما تحتاجه البلدان العربية ليس هو التوفيق بين الإسلام والديمقراطية كما يسعى الى ذلك كثير من المفكرين العرب وافردوا لذلك دراسات ومشاريع فكرية، ما يحتاجه العرب هو ثورة من الحرية والإبداع، هو تكسير لسياج الجهل الذي يخيم على العقول، هُو عودة أجواء الانفتاح والنقاش التي ميزت القرون الأولى للإسلام.

يميز باحث أمريكي من أصل عربي بين ثلاث مراحل تاريخية مرّ منها العالم العربي في القرون الماضية، المرحلة الأولى امتدت طيلة القرن 18 وكانت فترة صدامية خاض فيها الحداثيون معارك حجاجية عنيفة في بعض الأحيان مع الفقهاء، أما المرحلة الثانية فسوف تعيش فيها المجتمعات تحت تأثير الأفكار الغربية بحيث سيتلقف العرب كل ما يأتيهم من الغرب دون تمحيص أو محاولة للتبيئة، أما المرحلة الثالثة فتبدأ بعد الحرب العالمية الثانية حين قام مفكرون عرب باجتهادات توفيقية

بين الأفكار الحديثة والإسلام، وتميزت بالخصوص بظهور مشاريع قومية واشتراكية، شخصيا يمكن أن أضيف مرحلة رابعة ابتدأت من ستينات القرن العشرين و شهدت فشل كل الخطط والبرامج التي تبناها الزعماء العرب والتي خلفت إحباطا داخل المجتمعات العربية سعت إلى استغلاله حركات الإسلام السياسي.

جدل العلمانية

يعد موضوع العلمانية من أكثر المواضيع إثارة للجدل في البلدان العربية، حيث يتعرض المُنادون إليها في الغالب إلى الرقابة من طرف السلطات الحكومية و المؤسسات الدينية الرسمية، ولا أدل على ذلك ما تعرض له علي عبد الرازق الذي أصدر كتاباً حول نظام الحكم في الإسلام مبينا بالبرهان بان نظام الخلافة ليس من جوهر الإسلام في شئ، الأمر الذي جرّ عليه انتقادات كبيرة وصلت حدّ تكفيره.

يعد موضوع ترابط الدين بالسياسة من المسلمات المحسومة التي لا تقبل النقاش بالنسبة للكثيرين أفرادا عاديين وعلماء دين على اعتبار أن الإسلام دين ودولة وان الرسول صلى الله علية وسلام كان نفسه نبيا ورئيس دولة وكل محاولات الفصل بينهما يعد تحويرا للأصول و بدعة مرفوضة. كلما يطرح سؤال التقدم والتأخر يطرح معه سؤال موقع الدين في علاقته بالدولة.

في حقيقة الأمر يستمرئ العرب المواد والتقنيات التي تأتيهم من الغرب جعلتهم مجرد أسواق لتصريف السلع، لكنهم استكبارا أو خوفا يتفادون الحديث عن أسباب تقدم الغرب و أرضية هذا التقدم والمراحل التي قطعها من اجل الوصول إلى ما وصل إليه اليوم من فصل بين العلم والدين وتشجيع الإبداع وإطلاق الحريات.

أحد المهتمين الفرنسيين بشمال إفريقيا اعتبر أن المجتمعات العربية تتجاذبها نظرتان، الأولى تدفع بعلمنة الإسلام وتتشكل من الدولة الوطنية وبعض الأحزاب القومية أو ذات المرجعية الحديثة وطرف ثان ينادي بأسلمة الحداثة يتكون من حركات الإسلام السياسي بالخصوص، اللافت للنظر أنه وطيلة سنوات وعقود لم يستطع زعماء قوميون من عبد الناصر إلى صدام حسين هو يملون شعارات التقديم والتطوير والعدالة لم يجرؤوا على القول صراحة بضرورة الفصل بين الدين والدولة، خوفاً من ردود فعل شعبية غير متوقعة.

عديدة هي البلدان العربية التي سعت إلى استيراد كل مظاهر الحضارة الغربية وعملت على إيفاد بعثات طلابية وإنشاء مراكز بحث، لكنها رغم كل ذلك لم تراوح مكانها ولم تستطع اللحاق بركب الدول المتقدمة.

موعد مع المستقبل

بعد فترة الاستعمار وتأسيس الكيانات الوطنية سعى الزعماء العرب على اختلاف مرجعياتهم إلى رسم أهداف تصبّ جلها في تحقيق الوحدة وإعادة أمجاد الأمة وتحرير فلسطين وطرد إسرائيل والانتقام من الغرب الاستعماري وامتلاك التكنولوجيا والحفاظ على الهوية العربية الإسلامية إلى غيرها من

الأهداف. و يكمن إيجاز مرامي العرب تحت عنوانين رئيسين : استدراك التأخر التاريخي ثم تعزيز الهوية العربية الإسلامية،

كانت لفشل برامج التنمية التي تبنتها الدول العربية انعكاسات سلبية على نفسية المواطن العربي، هذا الفشل يعود بالأساس إلى الحماس الزائد والرغبة في اختصار أسباب التأخر حيث تم وضع أهداف تفوق بكثير الإمكانيات الاقتصادية والتقنية والبشرية، عامل سينضاف إلى عوامل حاسمة أخرى تتعلق بالتحولات الديمغرافية الكبيرة التي شهدتها البلدان العربية وكذا انتشار الفساد والتدبير العشوائي للمخططات.

هي معركة بين الحاضر المتردي والماضي التليد، محمد أركون مثلاً يعتبر أن العرب فقدوا تلك المسحة الإناسية التي كانت تسم المجتمعات العربية إلى غاية القرن الثاني عشر. ويدعو إلى حرية اكبر وتسامح أوسع مع الأفكار والاجتهادات الجديدة.

في المجال الاقتصادي يتحتم على العرب عوض الوقوف موقف المنبهر لكل ما يأتي من الغرب من أفكار وسلع البحث عن امتلاك الروح التي أنتجت هذه التقنيات، وجعلت من هذه المجتمعات ما هي عليه من تقدم وازدهار.

يعيش العالم العربي إحدى أكبر معاركه التاريخية، التي تدور رحاها داخل المجتمعات من المحيط إلى الخليج بين الحداثة والتراث، بين القديم والجديد، بين التسامح والتطرف، بين الديمقراطية والاستبداد. تكمن المعركة الحقيقية في إزالة المعيقات التي تقف أمام تقدم المجتمعات العربية، هي معركة ثقافية بالأساس، ضد كل التطرفات والانزلاقات شرط أن لا تتم مجابهة التطرّف بتطرف يناقضه، بل يجب فتح النقاش في وجه كل التيارات الفكرية والاتجاهات السياسية.

قضايا في الفلسفة اليونانية والإسلامية

صدر كتاب جماعيّ بعنوان قضايا في الفلسفة، عروض في كتب، وهو الكتاب الثاني في سلسلة أعمال الندوات والأيام الدراسيّة التي نظّمها فريق البحث في الفلسفة الإسلاميّة برحاب كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة محمّد الأوّل بوجدة، المغرب، بين عامي 2015-2012. يتكوّن الكتاب من مائتي صفحة ويضمّ عروضاً في كتب متنوّعة، قديمة وحديثة، من منطلقات وغايات متباينة يجمعها الفكر الفلسفيّ بعموم القول.

الأمر المشترك بين جميع هذه العروض هو كونها تصبّ جميعها في الدرس الفلسفيّ، بمعناه العامّ، وتجد منطلقها في النصّ الفلسفيّ، أوّلا وأخيراً، سواء كان هذا النصّ تراثيّا (يونانيّا أو إسلاميّا) أو معاصراً، وتغطي جوانب مهمّة تمثّل جلّ مراحل تاريخ الفلسفة بدءاً من الفلسفة اليونانيّة المتأخّرة إلى الفلسفة الإسلاميّة، إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

وهكذا، افتتح سعيد البوسكلاوي موادّ القسم الأوّل بعرض في «كتاب يحيى النحوي في «الردّ على برقلس في قدم العالم» وحضوره في العربيّة»؛ ودرس محمد بنيعيش «ابن مسكويه ومنهجه التوفيقي في علم الأخلاق، قراءة في كتاب «تهذيب الأخلاق»؛ وتوقّف صديق زريوحي عند «إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي والتعاليم عند ابن رشد من خلال كتاب «شرح البرهان»؛ وقدّم فؤاد بن أحمد «قراءة في «النشرة» الثانية من كتاب «المدخل لصناعة المنطق» للحجاج بن طملوس»؛ وأخيراً، قدّم محمد كنفودي «قراءة في كتاب ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول». وفي القسم الثاني، نقرأ عرضاً لمحمد بن الشيخ في «كتاب كانط، المبادئ الميتافيزيقيّة الأولى للعلم الطبيعيّ» (بالفرنسيّة)؛ كما تناول يوسف أشلحي «الحداثة وتنازع الأسس: كارل لوفيث ومناحي التصيّر الثيولوجي في فلسفة التاريخ»؛ في حين سلّط توفيق فائزي الضوء على «ترياق/ سم أفلاطون، قراءة في مقالة لجاك دريدا Pharmacie de Platon»؛ ومن جهته قدّم فريد لمريني عرضا «في كتاب ألان تورين، «ما الديمقراطية؟» (بالفرنسية)؛ ومحسن أفطيط، في كتاب «براديغما جديدة لفهم عالم اليوم» للمؤلّف نفسه؛ وختم القول محمد أطبل الحامدي بـ«قراءة في أطروحة «الفكر المركب» لإدغار موران».

إعادة طبع نظرات في السفور والحجاب

أصدرت مكتبة الإسكندرية طبعة جديدة لكتابين يضمهما مجلد واحد، وهما «السفور والحجاب» لنظيرة زين الدين، و«نظرات في كتاب السفور والحجاب» للشيخ مصطفى الغلاييني، وذلك في إطار

مشروع (إعادة إصدار مختارات من التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر الرابع عشر الهجريين/التاسع عشر والعشرين الميلاديين).

نبعت فكرة المشروع - الذي تنفذه مكتبة الإسكندرية - من الرؤية التي تتبناها المكتبة بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيداً لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري، وذلك كما أوضح الدكتور إسماعيل سراج الدين في تقديمه لسلسلة إصدارات المشروع، ويضيف سراج الدين «أملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة».

ويعد اختيار القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين/التاسع عشر والعشرين الميلاديين على وجه الخصوص رغبةً من المكتبة في تصحيح الانطباع السائد بأن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون و العلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها.

وفيما يخص الكتابين «السفور والحجاب» و«نظرات في كتاب السفور والحجاب»، فالكتابان أصدرتهما مكتبة الإسكندرية في مجلد واحد، طُبع الأول منهما «السفور والحجاب» للآنسة نظيرة زين الدين لأول مرة عام (1346هـ/ 1928م)، وما أن خرج إلى النور حتى استشعر العديد من الكُتاب في مضمونه وتوقيته أنه حلقة تستهدف بث الشكوك في الأفكار والممارسات الإسلامية، وهو ما كان ماثلاً بوضوح في ذهن أرز معارضيها وهو الشيخ الغلاييني الذي طُبع كتابه «نظرات في كتاب السفور والحجاب» لأول مرة عام (1347هـ/ 1928م) أي بعد صور كتاب «السفور والحجاب» بشهرين، والذي شكك في سند الكتاب إليها، وأسنده إلى أذناب المبشرين.

ويتناول الكتابان قضية الحجاب، وهي القضية التي طرحت نفسها على خارطة الفكر النهضوي الإسلامي، والتي امتزجت بأبعاد دينية وسياسية واجتماعية، حيث تطرق كتاب نظيرة إلى مناقشة جملة من القضايا المتعلقة بالمرأة ووضعيتها الاجتماعية، بينما لم يتطرق الغلاييني في كتابه لكافة القضايا التي طرحتها نظيرة، حيث استبعد ما أثارته حول مسائل الطلاق والتعدد وشهادة المرأة، حيث عالجها من قبل في كتابه «الإسلام روح المدنية»، وآثر ان يركز على القضايا المركزية في الكتاب، وهي الدعوة إلى السفور، واختلاط الجنسين، وخروج النساء للعمل.

استشراف المستقبل من منظور إسلامي

صدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية العدد الثامن عشر من سلسلة «أوراق» تحت عنوان «استشراف المستقبل من منظور إسلامي» للباحث السوداني عاصم محمد حسن، المتخصص في علم الاجتماع الديني وفلسفة الدين، والمهتم بالتداخلات القيميّة للاستشراف والاستراتيجيات. [عدد نونبر 2015].

تهدف هذه الدراسة إلى البحث في علاقة الدين الإسلامي باستشراف المستقبل، والذي يعتبر واحداً من أكثر الأديان نموًا وتسارعًا على الأرض؛ فشمولية الإسلام ونظامه الفقهي واستيعابه لفطرة الإنسان يجعله دينًا ذا رؤية شاملة وواضحة للمستقبل، ومن هذا المنطق يؤكد الباحث على صلة الدين الإسلامي الكبيرة بتأسيس المستقبل والتعامل معه والحكم عليه استنادًا للكتاب والسنه النبوية. ويسهم الباحث في الإجابة على أحد التساؤلات الكبيرة: هل يعد فهم الدين على وجهه الصحيح أحد الأولويات المستقبلية؟

يطرح الباحث في بداية دراسته عدة أسئلة محورية عن التغير المستقبلي الذي من الممكن أن يشهده العالم في كافة الفروع التي تمس عميق الانتماء لدى المسلم، فهل حقًا سيتراجع التدين والشعور الديني وما يشكله من أساس تكويني في الكائن البشرى من جراء طرح القضايا التي تمس جوهر القيم الدينية لدى الإنسان، مثلاً كإمكانية تطبيق الخلود الإلكتروني باعتباره بديلاً ملموسًا عن الخلود الذي يبشر به الدين؟ أم إن الحاجة إلى الدين ستتزايد في إطار من البحث عن الانشداد إلى أصول تعطي البشرية قدرها المتوازن والمميز؟ وهل سيعتبر الدين ابتكارًا بشريًا لمحاولة تعليل ما لا يمكن تعليله؟ أو سيبقى اصيلاً جنباً إلى جنب مع الانتهاض العلمي المستمر؟ هذه بعض من الأسئلة المطروحة من الكاتب والتي تدعو القارئ للتفكير بشكل استشرافي ومستقبلي.

يستخلص الباحث أن مسألة المستقبل حاضرة في التكوين الثقافي للمسلم بتشكيل عميق، إذ أن مسألة الدين نفسها تقوم على مبدأ مستقبلي يرتكز على توقع صورة مثالية للخلود، ومن ثم إجراء اسقاط تراجعي لما يجب فعله لتحصيل هذه الصورة المثالية، الأمر الذي يترجمها إلى مواقف اعتقادية، وأعمال، وإن الإسلام بما له من طابع عالميّ خالد في رسالته للبشر جميعًا، ولكافة الأزمنة من بعده، ولما لبنيته الفقهية من تجدّد ومرونة فإنه يستوعب كافة التغيرات في إطار من الشرع، دون أن ينزوي بعيدًا عن حركة الحياة.

رؤى نسائية مغربية في قضايا المرأة والأديان

«النساء والأديان... وجهات نظر نسائية من المغرب»، هو كتاب أشرفت عليه وهندست له باقتدار حكيمة اللبار، وصدر منذ أسبوعين تقريباً عن دار La croisée des chemins وGalerie d'Art. (ط 1، 2014).

والكتاب في الواقع، نوعي في عنوانه، وطريف وغني في مضمونه: نوعي في عنوانه، لأن تناول المرأة للدين ملف حافل بالقلاقل، ومن شتى الاتجاهات، يكفي أن تحرر باحثة (امرأة إذاً) في الدين، حتى ترتفع أصوات الجهالات، هنا وهناك، خاصة إذا (أولاً)، خرجت عن العقلية الذكورية في تناول العديد من القضايا الدينية، كما لو أن الدين ذكوري الهوى، أو (ثانياً)، إذا كانت اجتهادات هذه الباحثة، تخرج عن السائد في الاجتهادات الموجودة في الساحة.

نقول هذا، ونحن نأخذ بعين الاعتبار، مثلاً، أعمال الباحثة المغربية الإصلاحية [réformiste] أسماء

المرابط، التي صدرت من قبل، وفي مقدمتها كتابها الشهير الذي يحمل عنوان: «القرآن والنساء... قراءة للتّحرر».

وشاءت الأقدار أيضاً، أن تكون صاحبة «القرآن والنساء... قراءة للتّحرر»، في طليعة المشاركات في هذا العمل، والذي تضمن حصراً، مساهمات أقلام نسائية مغربية، من شتى المرجعيات والتوجهات، ومن شتى الحقول العلمية والإبداعية، ومن هنا، أسباب تضمن العمل للعديد من اللوحات التشكيلية، مع الإشارة الضرورية هنا إلى أن العمل تضمن مساهمة ما يُقارب 60 اسماً نسائياً.

يتضمن الكتاب مساهمات متباينة في الأفق العلمي والإبداعي، وقد تكون مادة الباحثة الإصلاحية أسماء المرابط، إحدى نقاط الضوء في العمل، وليس صدفة أن تكون مساهمتها، أولى المساهمات في العمل، وتم إدراجها مباشرة بعد المقال الافتتاحي لمُعدة العمل القيم: الأستاذة حكيمة اللبار، وهي عاملة نفس مغربية، وإحدى رموز تنظيم الأعمال التشكيلية في الساحة المغربية.

ونقرأ في مقالة اللبار أن الكتاب الجماعي يتميز إجمالاً بمشاركة المئات من الفاعلات النسائيات، ومن شتى المدن المغربية (طنجة، تطوان، وجدة، فاس، الدار البيضاء، الرباط، القنيطرة، مراكش، تزنيت، بني ملال، آسفي)، وأن أغلبهن مغربيات أو أجنبيات (من كولومبيا، كندا، الولايات المتحدة، فرنسا، إيطاليا، سويسرا، سوريا، اليابان، إسبانيا، مصر)، وأنهن من شتى المرجعيات الدينية، سماوية كانت [توحيدية] أو وضعية، منهن الأمازيغية، والعربية والأندلسية والإفريقية والمتوسطية، وعمرهن يتراوح ما بين 30 و70 سنة، ومن شتى التخصصات، وكل واحدة منهن ساهمت بشكل أو بآخر، سواء عبر عمل بحثي، أو قصيدة، أو لوحة تشكيلية، أو شهادة، وبعدة لغات.

توقفت اللبار أيضاً، عند السياق الزمني لصدور العمل، الذي انتهت منه في غضون العام 2013، معتبرة أنه سياق يتميز بأحداث «الربيع العربي»، وهو سياق يجب أن تستغله باقتدار المرأة لكي تحقق العديد من مطالبها، وفي مقدمتها، تضيف اللبار، الانعتاق من السياجات الثقافية. (ص 14)، وتتوقف اللبار هنا عند صدمة انتحار الشابة أمينة الفيلالي التي انتحرت في غضون العام 2012، بعد إجبارها على الزواج من مغتصبها، ومرور الحادثة مروراً مخجلاً في الساحة المغربية، مع بعض الاحتجاجات الحقوقية، وبالكاد.

وبعد ذلك، اجتهدت اللبار في الإجابة على بعض الأسئلة التي تؤطر هذا العمل، وجاءت الأسئلة كالتالي: لماذا الديني؟ لماذا المرأة؟ لماذا ثقافة الفن؟ لماذا الفن؟ لماذا الفن التشكيلي؟

نأتي لبعض العناوين: النساء والأديان: في صعود أصوات نسوية جديدة، [بالفرنسية] بقلم أسماء المرابط (ص 21 ـ 29)؛ والعمل مرفق في بدايته بصورة السيدة كاترين بندايان، كاثوليكية اعتنقت الإسلام، أخذت لها الصورة في فاس)؛ الدين والقانون في المغرب، [بالفرنسية] بقلم ميشيل زيراري، (ص 31 ـ 36)؛ المرأة المسلمة في الدوامة الاقتصادية [بالفرنسية] بقلم صباح الشرايبي (ص 34 ـ 44)؛ «النسوية الإسلامية [الحركية] في المغرب: رؤية في تحرير المرأة في الإسلام» [بالفرنسية] بقلم مريم يفوت (ص 63 ـ 69)؛ هل تشعرين بالتمييز لأنك مسلمة، بقلم جميلة المصلي (ص 71 ـ 82)؛ «معركة النساء هي معركة مناهضة كل أشكال التمييز بما فيها التمييز على اساس الدين»، بقلم

إصدارات.

نعيمة بنواكريم (ص 85 ـ 87)؛ «الهوية والدين» [بالفرنسية] برشيدة المفضل (ص 101 ـ 105)؛ «النساء اليهوديات المغربيات: هويات في مواجهة تحديات الحداثة» [بالفرنسية] بقلم عائشة بلعربي (ص 107 ـ 114)؛ «اليهود والنصارى في الأمثال [الشعبية] المغربية [بالفرنسية] بقلم زكية العراقي سيناصر (ص 127 ـ 133)؛ قصيدة «نداء هاجر» [بالإنجليزية] لحفصة بكري لمراني (ص 139 ـ 140)، «الحجاب» [قصة بالفرنسية] (ص 151 ـ 155) لشمس صحباني [العمل كان مرفقا بصورة نقاب وبيس صورة حجاب)؛ «صرخة زمن» لسلوى الزرقطوني (ص 159 ـ 162)؛ «ما هي التهديدات التي تواجهها الحقوق المكتسبة لدى المرأة» [بالفرنسية] بقلم خديجة الرويسي (ص 199 ـ 206)؛ «أصيلة، موسم الثقافات» [بالفرنسية] بقلم سليمة بنمومن (ص 279 ـ 283).

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

- الدين والسياسة
- المنطق في المجال التداولي الإسلامي
- السلفية الجهادية: تحرير المفهوم
- العقل، عقلانيات
- الدين والتديّن

أفكارٌ

a f k a r